

# كِتَابُ

الاقتصاد في الاعتقاد

✽ تأليف ✽

حجة الاسلام الامام الاوحد زين الدين  
شرف الأئمة نضر الانام

محمد ابي حامد الغزالي الطوسي

رضي الله عنه  
آمين



✽ الطبعة الاولى ✽

اعني بتصحيحه مصطفى القبانى الدمشقي

طبع على نفقة احمد ناجي الجمالي ومحمد امين الخانجي

طبع بالمطبعة الادبية بسوق الخضار القديم بمصر

# كِتَابُ

الاقتصاد في الاعتقاد

﴿ تأليف ﴾

حجة الاسلام الامام الاوحد زين الدين  
شرف الأئمة نحر الانام

محمد ابي حامد الغزالي الطوسي

رضي الله عنه  
أمين



﴿ الطبعة الاولى ﴾

اعتنى بتحريره مصطفى القباني الدمشقي

طبع على نفقته ولفقه احمد ناجي الجمالي ومحمد امين الخالجي

طبع بالمطبعة الاوسية بسوق الخضار القويم بمصر



الحمد لله الذي اجنبني من صفوة عباد عصابة الحق واهل السنة . وخصهم من بين  
سائر الفرق بزايا اللطف والمنة . وفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن  
حقائق الدين . وانطق السنتهم بحجته التي تقع بها ضالّل المخذلين وصفي سرائرهم من  
وساوس الشياطين . وظهر ضمائرهم عن نزغات الزائغين . وعمر افئدتهم بانوار اليقين  
حتى اهتدوا بها الى اسرار ما انزله على اسان نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم سيد  
المرسلين . واطلعوا على طريق التاليف بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول \* وتحققوا  
ان لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول . وعرفوا ان من ظن من الحشوية  
وجوب الجلود على التقليد . واتباع الظواهر \* ما اتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر  
وان من تغافل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادوا به قواطع  
الشرع ما اتوا به الا من خبث الضمائر . فبيل اولئك الى التفریط وميل هؤلاء الى  
الافراط . وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط . بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد  
ملازمة الاعتقاد والاعتماد على الصراط المستقيم . فكلا طرفي قصد الامر ذميم . واني  
يستحب الرشاد ان يقنع بتقايد الاثر والخبر . وينكر مناهج البحث والنظر . اولا يعلم انه  
لا مستند للشرع الا قول سيد البشر . صلى الله عليه وسلم . وبرهان العقل هو الذي  
عرف به صدقه فيما اخبر وكيف يهتدي للصواب من افتنى محض العقل واقتصر . وما  
استضاء بنور الشرع ولا استبصر . فليت شعري كيف يفرغ الى العقل من حيث يعتريه العي

والحصر او لا يعلم ان خطأ العقل فاصروا نجا له ضيق منحصر . هيات قد خاب على القطع والبتات وتعار باذبال الضلالات . من لم يجمع بتاليف الشرع والعقل هذا الشتات . فثال العقل البصر السليم عن الآفات والاذاء . ومثال القرآن الشمس المنشرة الضياء فاخلق بان يكون طالب الاهتداء \* المستغني اذا استغني باحدهما عن الآخر في غار الاغبياء \* فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن \* مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضاً للاجفان . فلا فرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور \* والملاحظ بالعين العور لاحدهما على الخصوص متدل بجبل غرور . وسيتضح لك ايها المشوق الى الاطلاع على قواعد عقائد اهل السنة \* المقترح تحقيقها بقواطع الادلة \* انه لم يستأثر بالتوفيق \* للجمع بين الشرع والتحقيق \* فريق سوى هذا الفريق . فاشكر الله تعالى على انفضائك لا تارهم وانحرطاك في سالك نظامهم وعيادهم . واختلاطك بفرقتهم ففساك ان تحشر يوم القيامة في زميرهم . نسأل الله تعالى ان يصفى اسرارنا عن كدورات الضلال . ويغمرها بنور الحقيقة وان يخرجنا من الضيق بالباطل . وينطقها بالحق والحكمة انه الكريم الفاضل المنة \* الواسع الرحمة

## باب

ونفتح الكلام ببيان اسم الكتاب ونقسم المقدمات والفصول والابواب . اما اسم الكتاب فهو ❀ الاقتصاد في الاعتقاد ❀ . واما ترتيبه فهو مشتمل على اربع تمهيدات تجرى مجرى التوطئة والمقدمات \* وعلى اربع انطاب تجري مجرى المقاصد والغايات ( التمهيد الاول ) في بيان ان هذا العلم من المعاني في الدين ( التمهيد الثاني ) في بيان انه ليس مما لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين ( التمهيد الثالث ) في بيان انه من فروع الكفايات لا من فروع الاعيان ( التمهيد الرابع ) في تفصيل مناهج الآدلة التي اوردها في هذا الكتاب واما الانطاب المقصودة فاربعة وجملة ما مقصوده على النظر في الله تعالى فانا اذا نظرنا في العالم لم ننظر فيه من حيث انه عالم وجسم وسما وارض بل من حيث انه صنع الله سبحانه . وان نظرنا في النبي عليه السلام لم ننظر فيه من حيث انه انسان وشریف وعالم وفاضل بل من حيث انه رسول الله وان نظرنا في اقواله لم ننظر من حيث انها اقوال ومخاطبات وتنهيات بل من حيث انها تعريفات بواسطته من الله تعالى فلا نظر الا في



الله ولا مطلوب سوى الله وجميع اطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه وفي افعاله عز وجل وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى فهي اذن اربعة اقطاب

( القطب الاول ) — النظر في ذات الله تعالى — فنبين فيه وجوده وانه قديم وانه باق وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا محدود بحد ولا هو مخصوص بجهة وانه مرئي كما انه معلوم وانه واحد فهذه عشرة دعاوي يبينها في هذا القطب

( القطب الثاني ) — في صفات الله تعالى — ونبين فيه انه حي عالم قادر مرشد سميع بصير متكلم وان له حياة وعلماً وقدرة وارادة وسمعاً وبصراً وكلاماً ونذكر احكام هذه الصفات ولوازمها وما يفرق فيها وما يجتمع فيها من الاحكام وان هذه الصفات زائدة على الذات وقديمة وقائمة بالذات ولا يجوز ان يكون شيء من الصفات حادثاً

( القطب الثالث ) — في افعال الله تعالى — وفيه سبعة دعاوي وهو انه لا يجب على الله تعالى التكليف ولا الخلق ولا الثواب على التكليف ولا رعاية صلاح العباد ولا يستحيل منه تكليف ما لا يطاق ولا يجب عليه العقاب على المعاصي ولا يستحيل منه بعثه الانبياء عليهم السلام بل يجوز ذلك وفي مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقبيح

( القطب الرابع ) — في رسل الله — وما جاء على لسان رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم من الحشر والنشر والجنة والنار والشفاعة وعذاب القبر والميزان والصراط وفيه اربعة ابواب

( الباب الاول ) في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

( الباب الثاني ) فيما ورد على لسانه من امور الآخرة

( الباب الثالث ) في الامامة وشروطها

( الباب الرابع ) في بيان القانون في تكفير الفرق المبتدعة

### التمهيد الاول

( في بيان ان الخوض في هذا العلم مهم في الدين )

اعلم ان صرف المهمة الى ما ليس بهم — وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المنصرف اليه بالمهمة من العلوم او من الاعمال فنعوذ بالله من

علم لا ينفع واهم الامور لكافة الخلق نيل السعادة الابدية واجتناب الشقاوة الدائمة وقد ورد الانبياء واخبروا الخلق بان الله تعالى على عباده حقوقاً ووظائف في افعالهم وافعالهم وعقائدهم وان من لم ينطق بالصدق اسانه ولم ينطو على الحق ضميره ولم يميز بين الحق والباطل لم ينجس جوارحه فصدقه الى النار وعاقبته للبوار ثم لم يقتصر على مجرد الاخبار بل استشهدوا على صدقهم بامور غريبة وافعال عجيبة خارقة للعادات خارجة عن مقدورات البشر فن شاهدوا او سمع احوالها بالاخبار المتواترة سبق الى عقله امكان صدقهم بل غالب على ظنه ذلك باول السماع قبل ان يعين النظر في تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات وهذا الظن البديهي او التجويز الضروري يزرع الطائفة عن القلب ويحشو بالاسنـهـار والخوف ويهيجه للبحث والافتكار ويسب عنه الدعة والقرار ويجذره بمقبة التساهل والاهمال ويقرر عنده ان الموت لا محالة وان ما بعد الموت منطوع ابصار الخلق وان ما اخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الامكان فالخزم ترك التواني وفي الكشف عن حقيقة هذا الامر فما هؤلاء مع العجائب التي اظهروها في امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم باقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بان سبعة من السباع قد دخل الدار فخذ حذرنا واحذر منه لنفسك جهدك فاننا بمجرد السماع اذا رأينا ما اخبرنا عنه في محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا في الاحتراز فالموت هو المستقر والوطن قطعاً فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما فاذن اهم المهمات ان نبحث عن قوله الذي قضى الدهن في بادى الراي وسابق النظر بامكانه اهو محال في نفسه على التحقيق او هو حق لا شك فيه فمن قوله ان لكم رباً كلفكم حقوقاً وهو يعاقبكم على تركها ويثيبكم على فعلها وقد بعثي رسولا اليكم لايين ذلك لكم فيلزمنا لا محالة ان نعرف ان لنا رباً ام لا . وان كان فهل يمكن ان يكون حياً متكاملاً حتى يامر وينهى ويكلف ويثيب والرسول وان كان متكاملاً فهل هو قادر على ان يعاقب ويثيب اذا عصيائه او اطعناه وان كان قادراً فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله انا الرسول اليكم فان اتضح لنا ذلك لزمنا لا محالة ان كنا عقلاء ان نأخذ حذرنا وننظر لانفسنا واستحقاق هذه الدنيا المنقرضة بالاضافة الى الآخرة لا يافية فالعالم من ينظر لعاقبته ولا يغتر بما جلته ومقصود هذا العلم اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وافعاله وصدق الرسل كما فصلناه في التهرست . وكل ذلك مهم لا يحض عنه اعامل فان قلت اني لست متبركاً هذا الانبعاث للطلب من نفسي ولكني لست ادري انه

ثمة الجبلة والطبع وهو مقتضى العقل او هو موجب الشرع اذ للناس كلام في مدارك الوجوب فهذا انما تعرفه في آخر الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب والاشتغال به الان فضول بل لا سبيل بعد وقوع الانبعاث الى الانتهاض اطالب الخلاص فتعال الملتفت الى ذلك مثال رجل لدغته حية او عقرب وهي معاودة للدغ والرجل قادر على الفرار ولكنه متوقف ليعرف ان الحية جاءته من جانب اليمين او من جانب اليسار وذلك من افعال الاغبياء الجهال نعوذ بالله من الاشتغال بالفضول \* مع تضييع المهمات والاصول

### التمهيد الثاني

( في بيان الخوض في هذا العلم وان كان مهما فهو في حق بعض الخلق ليس )

( مهم بل المهم لهم تركه )

اعلم ان الادلة التي نحررها في هذا العلم تجري تجري الادوية التي يعالج بها مرض القلوب والطبيب المستعمل لها ان لم يكن حاذقا تأفب العقل رصين الراي كان ما يسده بدوائه اكثر مما يصلحه فليعلم المحصل المضمون هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم ان الناس اربع فرق

( الفرقة الاولى ) -- امنتم بالله وصدقت رسوله واعتقدت الحق واشهرتم واشتهت اما بعبادة واما بصناعة فهو لا ينبغي ان يتركوا وما هم عليه ولا تترك عقائدهم بالاستحسان على تعلم هذا العلم فان صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم باكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي او بيقين برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجاري احواله في تركيته ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه ببصيرة و برهان بل بمجرد قرينة ومثيلة سبقت الى قلوبهم فقادتها الى الاذعان للحق والالتقياد للصدق فهو لا مؤمنون حقا فلا ينبغي ان تشوش عليهم عقائدهم فانه اذا نليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها لم يؤمن ان تتعلق بافهامهم مشكلة من المشكلات وتستولى عليها ولا تنجلي عنها بما يذكر من طرق الحل ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا بمباحنة ولا بتدريس ولا تصنيف بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة اليها وحمل الخلق على مرادهم ومصالحهم في احوالهم واعمالهم ومعاشرهم فقط ( الفرقة الثانية ) -- طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة فالجاني الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد المتهري على الباطل من مبتدا الشوائب كبر

السنن لا ينفع معه الا السوط والسيف فاكثر الكفرة استلوا تحت ظلال السيوف اذ يفعل  
الله بالسيف والسنن ما لا يفعل بالبرهان واللسان وعن هذا اذا استقرت تواريج الاخبار لم  
تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار الا انكشفت عن جماعة من اهل الضلال ما لا الى  
الاعتقاد ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الا عن زيادة من اصرار وعناد ولا  
تظن ان هذا الذي ذكرناه غرض من منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كرامة لا  
يخص الله بها الا الاحاد من اوليائه والغالب على الخلق القصور والاهمال فهم انقصوهم  
لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس ابصار الخفافيش فهو لا يضر بهم  
العوام كما تضر رباح الورد بالجمل وفي مثل هؤلاء قال الامام الشافعي رحمه الله

فمن منع الجهال علما اضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

(الفرقة الثالثة) — طائفة اعتقدوا الحق تقليدا وجماعا ولكن خصوا في الفطرة  
بذلك وفطنة فتنبهوا من انفسهم لاشكالات تشككهم في عقائدهم وزلزلت عليهم طمانينتهم  
او قرع سمعهم شبهة من الشبهات وحاكت في صدورهم فهو لا يجب التلطف بهم في  
معالجتهم باعادة طمانينتهم واماطة شكوكهم بما امكن من الكلام المنفع المقبول عندهم  
ولو عجز استبعاد وتفتيح او تلاوة آية او رواية حديث او نقل كلام من شخص مشهور  
عندهم بالفضل فاذا زال شكهم بذلك القدر فلا ينبغي ان يشافه بالادلة المحررة على مراسم  
الجدال فان ذلك ربما يفتح عليه ابوابا اخر من الاشكالات فان كان ذكيا فطنا لم يقنع به  
الا كلام يسير على محك التحقيق فعند ذلك يجوز ان يشافه بالدليل الحقيقي وذلك على  
حسب الحاجة وفي موضع الاشكال على الخصوص

(الفرقة الرابعة) — طائفة من اهل الضلال يتفرس فيهم مغائل الذكاء والفطنة  
و يتوقع منهم قبول الحق بما اعتراه في عقائدهم من الريبة او بما يلبس فلوهم لقبول  
التشكيك بالجلبة والفطرة فهو لا يجب التلطف بهم في استمالتهم الى الحق وارشادهم الى  
الاعتقاد الصحيح لا في معرض الحاجة والتعصب فان ذلك يزيد في دواعي الضلال  
ويهيج بواعث التماذي والاصرار واكثر الجبهالات انما رسخت في قلوب العوام بتعصب  
جماعة من جبال اهل الحق اظهروا الحق في معرض التحري والادلاء ونظروا الى ضعفه  
الخصوم بعين التحقير ولا زراء فثارت من بواطنهم دواعي الممانعة والمخالفة ورسخت في  
نفوسهم الاعتقادات الباطلة وعسر على العلماء المتلطفين معها مع ظهور مسادها حتى  
انهمو التعصب طائفة الى ان اعتقدوا ان الحروف التي نظروا بها في الحال بعد السكوت

عنها طول العمر قديمة ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب اللاهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرًا في قلب مجنون فضلاً عن له قلب عاقل والمجادلة والمعادلة داء محض لا دواء له فلا يستجيز المدين منه جهده وليرك الحق والصفينة وينظر الى كافة خلق الله بعين الرحمة وليستعن بالرفق والطف في ارشاد من ضل من هذه الامة وليتجفظ من النكد الذي يترك داعية الضلال وليتحقق ان معجود داعية الاصرار بالعناد والتعصب معين على الاصرار على البدعة ومطالب بعده اعانته في القيامة

### ❀ التمهيد الثالث ❀

( في بيان الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات )

اعلم ان التجريفي هذا العلم والاشتغال بمجامعه ليس من فروض الاعيان وهو من فروض الكفايات . فاما انه ليس من فروض الاعيان فقد اتضح لك برهانه في التمهيد الثاني اذ تبين انه ليس يجب على كافة الخلق الا التصديق الجزم وتطهير القلب عن الرب والشك في الايمان وانما نصبر ازالة الشك فرض عين في حق من اعترض الشك فان قلت فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت ان اكثر الفرق يضرهم ذلك ولا ينفعهم فاعلم انه قد سبق ان ازالة الشكوك في اصول العقائد واجبة واعتوار الشك غير مستحيل وان كان لا يقع الا في الاقل ثم الدعوة الى الحق بالبرهان مهمة في الدين ثم لا يبعد ان يثور مبتدع ويتصدى لاغواء اهل الحق بافاضة الشبهة فيهم فلا بد من مقاوم شبهته بالكشف يعارض اغواءه بالتقبيح ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تنفك البلاد عن امثال هذه الوقائع فوجب ان يكون في كل قطر من الاقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشغول بهذا العلم بمقاوم دعاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحق ويصفي قلوب اهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر خرج به اهل القطر كافة كولو خلا عن الطبيب والفقهاء نعم من انس من نفسه تعلم الفقه او الكلام وخال الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واستغنى في تعيين ما يشغل به منهما او جبننا عليه الاشتغال بالفقه فان الحاجة اليه اعم والوقائع فيه اكثر فلا يستغنى احد في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه واعتوار الشكوك المحروجة الى علم الكلام باد بالاضافة اليه كما انه لو خلا البلد عن الطبيب والفقهاء كان المشاغل بالفقه اهم لانه يشارك في الحاجة اليه الجماهير والدها فاما الطب فلا يحتاج اليه الاصحاء والمرضى اقل عدداً بالاضافة اليهم ثم المريض لا يستغنى عن

الفقه كما لا يستغنى عن الطب وحاجته الى الطب لحياته الفانية والى الفقه لحياته الباقية  
 وشتان بين الحالتين . فاذا نسبت ثمرة الطب الى ثمرة الفقه علمت ما بين الثمنتين . وبذلك  
 على ان الفقه اهم العلوم اشتغال الصحابة رضى الله عنهم بالبحث عنه في مشاواراتهم  
 ومفاوضاتهم ولا يغرنك ما يهول به من يعظم صناعة الكلام من انه الاصل والفقه فرع  
 له فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا المقام فان الاصل هو الاعتقاد الصحيح  
 والتصديق الحزم وذلك حاصل بالتقليد والحاجة الى البرهان ودقائق الجدل نادرة  
 والطبيب ايضا قد يلبس فيقول وجودك ثم وجودك ثم وجودك موقوف على صناعتي  
 وحياتك منوطه بي فالحياة والصحة اولا ثم الاشتغال بالدين ثانيا ولكن لا يخفى ما تحت  
 هذا الكلام من التوبة وقد نهينا عليه

### التهديد الرابع

( في بيان مناهج الادلة التي استعملناها في هذا الكتاب )

اعلم ان مناهج الادلة متشعبة وقد اوردنا بعضها في كتاب عمك النظر (١) واشبعنا القول  
 فيها في كتاب معيار العلم ولكنها في هذا الكتاب نحرز عن الطرق المتقلقة والمسالك  
 الغامضة فصدّا للايضاح وميلاً الى الايجاز واجتناباً للتطويل ونقتصر على ثلاثة مناهج  
 ( المنهج الاول ) - السبر والتقسيم وهو ان نحصر الامر في قسمين ثم يبطل احدهما  
 فيلزم منه ثبوت الثاني كقولنا العالم اما حادث واما قديم ومحال ان يكون قديماً فيلزم منه  
 لا محالة ان يكون حادثاً انه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصود استفدناه  
 من علمين آخرين احدهما قولنا : العالم اما قديم او حادث فان الحكم بهذا الانحصار علم  
 والثاني قولنا ومحال ان يكون قديماً فان هذا علم آخر

والثالث هو اللازم منهما وهو المطلوب بانه حادث وكل علم مطلوب فلا يمكن ان  
 يستفاد الا من علمين هما اعلان ولا كل اصاين بل اذا وقع بينهما ازدواج على وجه  
 مخصوص وشرط مخصوص فاذا وقع الازدواج على شرطه افاد علماً ثالثاً وهو المطلوب  
 وهذا الثالث قد نسميه دعوى اذا كان لنا خصم ونسميه مطالبة اذا كان لم يكن لنا خصم  
 لانه مطالب الناصر ونسميه فائدة وفرعاً بالاضافة الى الاصاين فانه مستفاد منهما . ومهما

أقر الخصم بالاصلين يلزمه لا محالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى  
( المشجع الثاني ) — ان ترتب اصلين علي وجه آخر مثل قولنا كل ما لا يتخلو عن  
الحوادث فهو حادث وهو اصل والعالم لا يتخلو عن الحوادث فهو اصل آخر فيلزم منهما صحة  
دعوانا وهو ان العالم حادث وهو المطالب فتمأمل . هل يتصور ان يقر الخصم بالاصلين  
ثم يمكنه انكار صحة الدعوى فتعلم قطعاً ان ذلك محال

( المشجع الثالث ) — ان لا نتعرض لثبوت دعوانا بل ندعي استحالة دعوى الخصم  
بان نبين انه منقض الى المحال وما يفضي الى المحال فهو محال لا محالة مثاله : قولنا ان صح  
قول الخصم ان دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه صحة قول القائل ان ما لا نهاية له  
قد انقضى وفرغ منه ومعلوم ان هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة ان المقتضي اليه محال  
وهو مذهب الخصم فهنا اصلان ( احدهما ) قولنا ان كانت دورات الفلك لا نهاية لها  
فقد انقضى ما لا نهاية له فان الحكم يلزم انقضاء ما لا نهاية له على القول بنفي النهاية عن  
دورات الفلك علم ندعيه ونحكم به ولكن يتصور فيه من الخصم اقرار وانكار بان يقول  
لا اسلم انه يلزم ذلك . ( والثاني ) قولنا ان هذا اللازم محال فانه ايضاً اصل يتصور فيه  
انكار بان يقول سلمت الاصل الاول ولكن لا اسلم هذا الثاني وهو استحالة انقضاء ما لا  
نهاية له ولكن لو اقرّ بالاصلين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجباً بالضرورة  
وهو الاقرار باستحالة مذهب المقتضي الى هذا المحال . فهذه ثلاث مناهج في الاستدلال  
جلية لا يتصور انكار حصول العلم منها والعالم الحاصل هو المطالب والمطلوب وازدواج  
الاصلين المنتزعين لهذا العلم هو الدليل على العلم بوجه لزوم هذا المطالب من ازدواج الاصلين  
علم بوجه دلالة الدليل وفكره الذي هو عبارة عن احضارك الاصلين في الذهن وطالبك  
التفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الاصلين هو النظر فاذن عليك في درك العلم  
المطلوب وظفتان احدهما احضار الاصلين في الذهن وهذا يسمى فكراً والاخر تشويقك  
الى التفطن لوجه لزوم المطالب من ازدواج الاصلين وهذا يسمى طلباً فلذلك قال من  
جرّد التفاته الى الوظيفة الاولى حيث اراد حدّ النظر انه الفكر . وقال من جرّد التفاته  
الى الوظيفة الثانية في حدّ النظر انه طلب علم او غلبة ظن . وقال من التفت الى الامرين  
جميعاً انه الفكر الذي يطلب به من قام به علماً او غلبة ظن فكمكذا ينبغي ان نفهم الدليل  
والمطلوب ووجه الدلالة وحقيقة النظر ودفع عنك ما سؤدت به اوراقك كثيرة عن تطويلات  
وترديد عبارات لا تشفي غليل طالب ولا تسكن نهمة متعطش وان يعرف قدر هذه

المتكلمات الموجزة الا من انصرف خائباً عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة فان رجعت الآن في طلب الصحيح الى ما قيل في حد النظر دل ذلك على انك تخلص من هذا الكلام بباطل ولن ترجع منه الى حاصل فانك اذا عرفت انه ليس هنا الا علوم ثلاثة علان هما اعلان يترتان ترتيباً مخصوصاً وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيه الا وظيفة ثان احدها احضار العلمين في ذهنك والثانية التفتن لوجه العلم الثالث منهما والغيرة بعد ذلك اليك في اطلاق لفظ النظر في ان تعبر به عن الفكر الذي هو احضار العلمين او عن التشوف الذي هو طلب التفتن لوجه لزوم العلم الثالث . او عن الامرين جميعاً فان العبارات مباحة والاصطلاحات لامشاحة فيها

فان قلت غرضي ان اعرف اصطلاح المتكلمين وانهم دبروا بالنظر عما ذا . فاعلم انك اذا سمعت واحداً بعد النظر بالفكر . وآخر بالطلب وآخر بالفكر الذي هو بطلب به . لم تسترب في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة اوجه والحبب ممن لا يتفطن لهذا ويفرض الكلام في حد النظر

**مسئلة خلافية** ويستبدل بصحة واحد من الحدود وليس يدري ان حفظ المعنى المعقول من هذه الامور لا خلاف فيه وان الاصطلاح لالمعنى لا خلاف فيه واذا انت امنت النظر واهتمدت السبيل عرفت قطعاً ان اكثر الاعاليق نشأت من ضلال من طلب المعاني من الالفاظ ولقد كان من حقه ان بقدر المعاني اولاً ثم ينظر في الالفاظ ثانياً ويعلم انها اصطلاحات لا تعبیر بها المعقولات ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق . ونسكل عن التحقيق

فان قلت اني لاسرّيب في لزوم صحة الدعوى من هذين الاصاين اذا اقر الخصم بهما على هذا الوجه ولكن من اين يجب على الخصم الاقرار بهما ومن اين يقتضي هذه الاحوال المسئلة الواجبة التسام فاعلم ان لها مدارك شتى ولكن الذي نستعمله في هذا الكتاب نجهتد ان لا يبعد ستة

( الاول ) - منها الحسيات اعني المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة مثاله انا اذا قلنا مثلاً كل حادث نله سبب وفي العالم حوادث فلا بد لنا من سبب فقولنا في العالم حوادث اصل واحد يجب الاقرار به فانه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث اشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والامطار ومن الاعراض الاصوات والالوان وان تخيل انها منتقلة فالانتقال حادث ونحن لم ندع الا حادثاً ولم نعين ان ذلك الحادث جوهر او عرض



او انتقال او غيره وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والافراح والغنم في قلبه فلا يمكنه انكاره.

( الثاني ) - العقل الخفي فانا اذا قلنا العالم اما قديم مؤخر واما حادث مقدم وليس وراء القسدين قسم ثالث وجب الاعتراف به على كل عاقل مثاله ان تقول كل مالا يسبق الحوادث فهو حادث والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث فاحد الاصلين قولنا ان مالا يسبق الحوادث فهو حادث

ويجب على الخضم الاقرار به لان مالا يسبق الحادث اما ان يكون مع الحادث او بعده ولا يمكن قسم ثالث فان ادعى قسماً ثالثاً كان منكراً لما هو بشي في العقل وان انكر ان ماهو مع الحادث او بعده ليس بحادث فهو ايضاً منكراً للبدئية ( الثالث التواتر ) مثاله انا نقول محمد صلوات الله وسلامه عليه صادق لان كل من من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء هو بالمعجزة فهو اذا صادق

فان قيل انا لا اسلم انه جاء بالمعجزة فنقول . قد جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة فاذا قد جاء بالمعجزة . فان سلم الخضم احد الاصلين وهو ان القرآن معجزة اما بالطوع او بالدليل واراد انكار الاصل الثاني وهو انه قد جاء بالقرآن وقال لا اسلم ان القرآن مما جاء به محمد صل الله عليه وسلم تسليماً لم يمكنه ذلك لان التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده وبدعوته النبوة وبوجود مكة ووجود موسى وعيسى وسائر الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين

( الرابع ) - ان يكون الاصل مثبتاً بقياس اخر يستند بدرجة واحدة او درجات كثيرة اما الى الحسيات او العقليات او المتواترات فان ماهو فرع الاصلين يمكن ان يجعل اصلاً في قياس اخر مثاله انا بعد ان نقرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا ان نجعل حدوث العالم اصلاً في نظم قياس مثلاً ان نقول كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذا له سبب فلا يمكنهم انكار كون العالم حادثاً بعد ان اثبتنا بالدليل حدوثه

( الخامس ) - السمعيات مثاله انا ندعي مثلاً ان المعاصي بشيئة الله تعالى ونقول كل كائن فهو بشيئة الله تعالى والمعاصي كائنة فهي اذا بشيئة الله تعالى فاما قولنا هي كائنة فمعلوم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع واما قولنا كل كائن بشيئة الله تعالى فاذا انكر الخضم ذلك منعه الشرع مهما كان مقراً بالشرع او كان قد اثبت عليه بالدليل فانا ثبت هذا الاصل باجماع الامة على صدق قول القائل ماشاء الله كان وما لم يشاء لم

بكن فيكون السمع مانعاً من الانكار

( السادس ) — ان يكون الاصل مأخوذاً من معتقدات الخصم ومسلّماته فإنه وان لم يقم لنا عليه دليل او لم يكن حسيّاً ولا عقليّاً انتفعنا باتخاذها اياه اصلاً في قياسنا وانتفع عليه الانكار المأدوم المذهبه وامثله هذا مما تكثر فلا حاجة الى تعيينه . فان قلت فهل من فرق بين هذه المدارك في الانتفاع بها في المقاييس النظرية فاعلم انها متفاوتة في عموم الفائدة فان المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق الا من لا عقل له ولا حس له وكان الاصل معلوماً فالحس الذي يفقده كالاصل المعلوم بحاسة البصر اذا استعمل مع الاكمة فإنه لا ينفع والاكمة اذا كان هو الناظر لم يمكنه ان يتخذ ذلك اصلاً وكذلك السموع في حق الاصم واما المتواتر فإنه نافع ولكن في حق من تواتر اليه فاما من لم يتواتر اليه ممن وصل اليه في الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فاردنا ان نبين له بالتواتر ان نبينا وسيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم تسليماً وعلى الله وصيه تحدى بالقران لم يقدر عليه ما لم يمهله مدة من يتواتر عنده ورب شيء يتواتر عند قوم دون قوم فقول الشافعي رحمه الله تعالى في مسألة قتل المسلم بالذمي متواتر عند الفقهاء من اصحابه دون العوام من المقلدين وكمن مذاهب له في احاد المسائل لم تتواتر عند اكثر الفقهاء واما الاصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع الا مع من قدر معه ذلك القياس

واما مسائل المذاهب فلا تنفع الناظر وانما تنفع الناظر مع من يعتقد ذلك المذهب واما السمعيات فلا تنفع الا من ثبت السمع عنه فهذه مدارك علوم هذه الاصول المهيمنة بترتيبها ونظامها العلم بالامور المجهولة المطلوبة وقد فرغنا من التمهيدات فالتفتل بالاقطاب التي هي مقاصد الكتاب

( القطب الاول ) — في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوي

( الدعوى الاولى ) — وجوده تعالى نقس برهانه انا نقول كل حادث فلهدوئه سبب والعالم حادث فيلزم منه ان له سبباً ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ونعني بكل موجود سوى الله تعالى الاجسام كلها واعراضها وشرح ذلك بالتفصيل انا لاشك في اصل الوجود ثم نعلم ان كل موجود اما متخيّر او غير متخيّر وان كل متخيّر ان لم يكن فيه ائتلاف فلسحيه جوهرأ فردأ وان ائتلاف الى غيره سمينه جسمأ وان غير المتخيّر اما ان يستدعي وجوده جسمأ يقوم به ونسميه الاعراض او لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى فاما ثبوت الاجسام واعراضها فاعلوم بالمشاهدة ولا يلتفت الى من ينازع في الاعراض

وان طال فيها صياحه واخذ ياتمس منك دليلاً عليه فان شفيته ونزاعه والناسه وصياحه ان  
 لم يكن موجوداً فكيف يشغل بالجاب عنه والاصفاء اليه وان كان موجوداً فهو لا محالة  
 غير جسم المتنازع اذ كان جسماً موجوداً من قبل ولم يكن المتنازع موجوداً فقد عرفت  
 ان الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة فاما موجود ليس بجسم ولا جوهر متخيز ولا عرض  
 فيه فلا يدرك بالحس ونحن ندعي وجوده وندعي ان العالم موجود به وبقدرته وهذا  
 يدرك بالدليل لا بالحس والدليل ما ذكرناه فلان رجوع الى تحقيقه فقد جمعنا فيه اصلين  
 فلهل الخضم ينكرها فنقول له في اي الاصلين تنازع . فان قال انما تنازع في قولك ان  
 كل حادث فله سبب فن اين عرفت هذا فنقول : ان هذا الاصل يجب الافرار به  
 فانه اولي ضروري في العقل ومن يتوقف فيه فلانما يتوقف لانه ربما لا ينكشف له ما  
 نريد به لفظ الحادث ولفظ السبب واذا فهمهما صدق عقله بالضرورة بان لكل حادث  
 سبباً فاننا نعني بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً فنقول وجوده قبل ان وجد كان  
 محالاً او ممكناً وباطل ان يكون محالاً لان المحال لا يوجد قط وان كان ممكناً فلسنا  
 نعني بالممكن الا ما يجوز ان يوجد ويجوز ان لا يوجد ولكن لم يكن موجوداً لانه ليس  
 يجب وجوده لذاته اذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجباً لا ممكناً بل قد افقر وجوده  
 الى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود فاذا كان استمرار عدمه من حيث  
 انه لا مرجح للوجود على العدم فمن لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ونحن لا نريد بالسبب  
 الا المرجح : والحاصل ان المعدوم المستقر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق امر  
 من الامور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم وهذا اذا حصل في الدهن معنى لفظه  
 كان العقل مضطراً الى التصديق به فهذا بيان اثبات هذا الاصل وهو على التحقيق  
 شرح للفظ الحادث والسبب لاقامة دليل عليه

فان قيل لم تنكرون على من ينازع في الاصل الثاني وهو قولكم ان العالم حادث  
 فنقول ان هذا الاصل ليس باولى في العقل بل ثبته ببرهان منظوم من اصلين آخرين  
 هو انا نقول اذ قلنا ان العالم حادث اردنا بالعالم الآن الاجسام والخواهر فقط فنقول  
 كل جسم فلا يتخلو عن الحوادث وكل ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث فيلزم من دان  
 كل جسم فهو حادث في اي الاصلين النزاع

فان قيل لم قيل ان كل جسم او متخيز فلا يتخلو عن الحوادث : قلنا لانه لا يتخلو  
 عن الحركة والسكون وهما حادثان فان قيل ادعيتم وجودها ثم حدودها فلا نسلم الوجود

ولا الحدوث قلنا هذا سؤال قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام وليس يستحق هذا التطويل فإنه لا يصدر قط من مستترشد اذ لا يستريب عاقل قط في ثبوت الاعراض في ذاته من الآلام والاسقام والجوع والعطش وسائر الاحوال ولا في حدودها وكذلك اذا نظرنا الى اجسام العالم لم نسترب في تبدل الاحوال عليها وان تلك التبدلات حادثة وان صدر من خصم معاند فلان معنى الاشتغال به وان فرض فيه خصم معتقدا نقوله فهو فرض محال ان كان الخصم عاقلاً بل الخصم في حدوث العالم الفلاسفة وهم مصرحون بان اجسام العالم تنقسم الى السحوات وهي متحركة على الدوام واحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال ازلاً وابدأً والى العناصر الاربعة التي يحويها مقعر فلك القمر وهي مشتركة في مادة حاملة اصولها واعراضها وتلك المادة قديمة والصور والاعراض حادثة متعاقبة عليها ازلاً وابدأً وان الماء ينقلب بالحرارة هواء والهواء يستحيل بالحرارة ناراً وهكذا بقية العناصر وانما يتنجز امتزاجات حادثة فتتكون منها المامدان والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة ابدأً ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة ابدأً وانما ينازعون في قولنا ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلا معنى للاطناب في هذا الاصل ولكننا لافامة الرسم نقول

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما الحركة فتحدوثها محسوس وان فرض جوهر ساكن كالارض ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم بجوازه بالضرورة واذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً وكان معدماً للسكون فيكون السكون ايضاً قبله حادثاً لان القديم لا يندم كما سنذكره في اقامة الدليل على بقاء الله تعالى وان اردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا انا اذا قلنا هذا الجوهر يتحرك اثبتنا شيئاً سوى الجوهر بدليل انا اذا قلنا هذا الجوهر ليس يتحرك صدق قولنا وان كان الجوهر باقياً ساكناً فالوكان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر وهكذا بطرد الدليل في اثبات السكون ونفيه وعلى الجملة فتكاف الدليل على الواضحات يزيدها غموضاً ولا يفيدوها وضوحاً

فان قيل فهم عرفتم انها حادثة فلعلها كانت كامنة فظهرت فقلنا لو كنا نشغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود لابطلنا القول بالكون والظهور في الاعراض رأساً ولكن ما لا يبطال مقصودنا فلا نشغل به بل نقول الجوهر لا يخلو عن كون الحركة فيه او ظهورها وهما حادثان فقد ثبت انه لا يخلو عن الحوادث

فان قيل فلعلها انتقلت اليه من موضع آخر فم يعرف بطلان القول بانتقال الاعراض فلما قد ذكر في ابطال ذلك ادلة ضعيفة لا تطول الكتاب بنقلها ونقضها ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه ان يبين ان تجويز ذلك لا يتسع له عقل من لم يزيل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة الانتقال فيه ويبان ان الانتقال عبارة اخذت من انتقال الجوهر من حيز الى حيز وذلك ثبت في العقل بان فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات الجوهر ثم علم ان العرض لا يبدل له من محل كما لا بد للجوهر من حيز فتخييل ان اضافة العرض الى المحل كاضافة الجوهر الى الحيز فيسبق منه الى الوهم امكان الانتقال عنه كما في الجوهر ولو كانت هذه المقابلة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كوناً زائداً على ذات العرض والمحل كما كان اختصاص الجوهر بالحيز كوناً زائداً على ذات الجوهر والحيز وإصدار يقوم بالعرض عرض ثم يفتقر قيام العرض بالعرض الى اختصاص آخر يزيد على القائم والمقوم به وهكذا يتسلسل ويؤدي الى ان لا يوجد عرض واحد ما لم توجد اعراض لانه نهاية لها فلينبحث عن السبب الذي لاجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون احد الاختصاصين زائداً على ذات المخصص ودون الآخر فانه يتبين الغلط في توهم الانتقال والسر فيه ان المحل وان كان لازماً للعرض كما ان الحيز لازم للجوهر ولكن بين الازمين فرق اذ رب لازم ذاتي للشيء ورب لازم ليس بذاتي للشيء واعني بالذاتي ما يجب بطلانه بطلان الشيء فان بطل في الوجود بطل به وجود الشيء وان بطل في العقل بطل وجود العلم به في العقل والحيز ليس ذاتياً للجوهر فانا نعلم الجسم والجوهر اولاً ثم ننظر بعد ذلك في الحيز اهو امر ثابت ام هو امر موهوم ويتوصل الى تحقيق ذلك بدليل ونذكر الجسم والجسم في المشاهدة من غير دليل فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلاً لجسم زيد ذاتياً لزيد ولم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد وليس كذلك طول زيد مثلاً لانه عرض في زيد لا تعقله في نفسه دون زيد بل تعقل زيداً الطول بل فطول زيد يعلم تابعا لوجود زيد ويلزم من تقدير عدم زيد بطلان طول زيد فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل دون زيد فاخصا به زيد ذاتي له اي هو لذاته لا اعني زائد عليه هو اختصاص فان بطل ذلك الاختصاص بطل ذاته والانتقال بمثل الاختصاص فتبطل ذاته اذ ليس اختصاصه بزيد زائداً على ذاته اعني ذات العرض بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فانه زائد عليه فليس في بطلانه بالانتقال ما

ببطل ذاته ورجع الكلام الى ان الانتقال يبطل الاختصاص بالمثل فان كان الاختصاص زائداً على الذات لم تبطل به الذات وان لم يكن معنى زائداً بطلت ببطلانه الذات فقد انكشف هذا وآل النظر الى ان اختصاص العرض بخلقه لم يكن زائداً على ذات العرض كاختصاص الجوهر بجزءه وذلك لما ذكرناه من ان الجوهر عقل وحده وعقل الحيز به لا الجوهر عقل الحيز واما العرض فانه عقل بالجواهر لا بنفسه فذات العرض وكونه للجوهر المعين وليس له ذات سواء فاذا قدرنا مفارقتها لذلك الجوهر المعين فقد قدرنا عدم ذاته وانما فرضنا الكلام في الطول لنفهم المقصود فانه وان لم يكن عرضاً ولكنه عبارة عن كثرة الاجسام في جهة واحدة ولكنه مقرب لفرضنا الى الفهم فاذا فهم فنتقل البياض الى الاعراض وهذا التوفيق والتحقيق وان لم يكن لاثنا بهذا الابهاز ولكن اقرر اليه لان ما ذكر فيه غير مقتنع ولا شاف فقد فرغنا من اثبات احد الاصلين وهو ان العالم لا يتخلو عن الحوادث فانه لا يتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وليسا ينتقلان مع ان الاضطراب ليس في مقابلة خعم معتقد إذ اجمع الفلاسفة على ان اجسام العالم لا يتخلو عن الحوادث وهم المتكثرون لحدوث العالم . فان قيل فقد بقي الاصل الثاني وهو قولكم ان ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه . قلنا لان العالم لو كان قديماً مع انه لا يتخلو عن الحوادث لثبتت حوادث لا اول لها ولزم ان تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال لان كل ما يفضي الى المحال فهو محال ونحن نبين بازم عليه ثلاثة محالات

الاول ان ذلك لو ثبت لكان قد انقضى ما لا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ولا فرق بين قولنا انقضى ولا بين قولنا انتهى ولا بين قولنا تنهى فيلزم ان يقال قد تنهى ما لا يتناهي ومن المحال البين ان يتناهي ما لا يتناهي وان ينتهي وينقصي ما لا يتناهي الثاني ان دورات الفلك ان لم تكن متناهية فهي اما شفع واما وتر واما لا شفع ولا شفع ولا وتر واما شفع ووتر معاً وهذه الاتقسام الاربعة محال فالمفضي اليها محال اذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر او شفع ووتر فان الشفع هو الذي ينقسم الى متساويين كالحشرة مثلاً والوتر هو احد الذي لا ينقسم الى متساويين كالثلاثة وكل عدد مركب من احاد اما ان ينقسم بمساويين او لا ينقسم بمساويين واما ان ينصف بالاتقسام وعلم الانقسام او ينكث عنها جميعاً فهو محال وباطل ان يكون شفعاً لان الشفع انما لا يكون وتر لا بدعوزه واحد

فإذا انضاف اليه واحد صار وترًا فكيف اعوز الذي لا ينتاهي واحد ومحال ان يكون وترًا لان الوتر بصير شيئًا بواحد فيبقى وترًا لانه يعوزه ذلك الواحد فكيف اعوز الذي لا ينتاهي واحد

الثالث انه يلزم عليه ان يكون عددان كل واحد منهما لا ينتاهي ثم ان احدهما اقل من الآخر ومحال ان يكون مالا ينتاهي اقل مما لا ينتاهي لان الاقل هو الذي يعوزه شيء. لو اضيف اليه اصار متساويًا ومالا ينتاهي كيف يعوزه شيء وببانه ان زحل عندهم يدور في كل ثلاثين سنة دورة واحدة والشمس في كل سنة دورة واحدة فيكون عدد دورات زحل مثل ثلث عشر دورات الشمس اذ الشمس تدور في ثلاثين سنة ثلاثين دورة وزحل يدور دورة واحدة والواحد من الثلاثين ثلث عشر ثم دورات زحل لا نهاية لها وهي اقل من دورات الشمس اذ يعلم ضرورة ان ثلث عشر الشيء اقل من الشيء والقمر يدور في السنة اثني عشرة مرة فيكون عدد دورات الشمس مثلاً نصف سدس دورات القمر وكل واحد لانهاية له وبعضه اقل من بعض فذلك من المحال البين . فان قيل مقدورات الباري تعالى عندكم لا نهاية لها وكذا معلوماته والمعلومات اكثر من المقسدورات اذ ذات القديم تعالى وصفاته معلومة له وكذا الموجود المستمر الوجود . وليس شيء من ذلك مقدورا . قلنا نحن اذا قلنا لانهاية لمقدوراتها لم نرد به ما نريد بقولنا لانهاية لمعلوماته بل نريد به ان لله تعالى صفة يعبر عنها بالقادرة يتأتى بها الاجداد وهذا الثاني لا ينعدم قط وليس تحت قولنا هذا الثاني لا ينعدم اثبات اشياء فضلا من ان توصف بانها متناهية او غير متناهية وانما يقع هذا الفاظ لمن ينظر في المعاني من الالفاظ فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف في اللغة فيظن ان المراد بهما واحد هيئات لامناسبة بينهما النية ثم تحت قولنا المعلومات لانهاية لها ايضا سر يخالف السابق منه الى الفهم اذ السابق منه الى الفهم اثبات اشياء تسمى معلومات لانهاية لها وهو محال بل الاشياء هي الموجودات وهي متناهية ولكن بيان ذلك يستدعي تطويلا

وقد اندفع الاشكال بالكشف عن معني نفي النهاية عن المقدورات فالنظر في الطرف الثاني وهو المعلومات مستغني عنه في دفع الالزام فقد بان صحة هذا الاصل بالمنهج الثالث من مناهج الادلة المذكورة في التمهيد الرابع من الكتاب وعند هذا يعلم وجود الصانع اذ بان القياس الذي ذكرناه وهو قولنا ان العالم حادث وكل حادث فله سبب فالعالم له سبب

فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج ولكن بعد لم يظهر لنا الا موجود السبب فاما كونه حادثاً او قديماً وسقاً له فلم يظهر بعد فالتفتل به

( الدعوى الثانية ) - ندعي ان السبب الذي اثبتناه لوجود العالم قديم فانه لو كان حادثاً لافتقر الى سبب آخر وكذلك السبب الاخر ويتسلسل اما الى غير نهاية وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لاحالة يقف عنده وهو الذي نطلبه ونسميه صانع العالم ولا بد من الاعتراف به بالضرورة ولا نعني بقولنا قديم الا ان وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم الا اثبات موجود ونفي عدم سابق

فلا تظن ان القدم معنى زائداً على ذات القديم فيلزمك ان نقول ذلك المعنى ايضاً قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل القول الى غير نهاية ( الدعوى الثانية ) - ندعي ان صانع العالم مع كونه موجوداً لم يزل فهو باق لا يزال لان ما ثبت قدمه استحقال عدمه

واذا قلنا ذلك لانه لو العدم لافتقر عدمه الى سبب فانه طارٍ بعد استمرار الوجود في القدم

وقد ذكرنا ان كل طارٍ فلا بد له من سبب من حيث انه طارٍ لا من حيث انه موجود

وكما افتقر تبدل العدم بالوجود الى مرجح للوجود على العدم فكذلك بفتقر تبدل الوجود بالعدم الى مرجح للعدم على الوجود

وذلك المرجح اما فاعل بعدم القدرة او ضد او انقطاع شرط من شروط الوجود ومحال ان يحال على القدرة اذ لوجود شيء ثابت يجوز ان يصدر عن القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيئاً والعدم ليس بشيء فيستحيل ان يكون فعلاً واقعاً باثر القدرة فانا نقول فاعل العدم هل فعل شيئاً فان قيل نعم كان محالاً لان النفي ليس بشيء

وان قال المعتزلي ان المعدم شيء وذات فليس ذلك الذات من اثر القدرة فلا يتصف ان يقول الفعل الواقع بالقدرة فعل ذلك الذات فانها ازيلية وانما فعله نفي وجود الذات ونفي وجود الذات ليس شيئاً فاذا ما فعل شيئاً

واذا صدق قولنا ما فعل شيئاً صدق قولنا انه لم يستعمل القدرة في اثر الية فبقي كما كان ولم يفعل شيئاً

و باطل ان يقال انه بعدمه ضده لان الضد ان فرض حادثاً اندفع وجوده بتضاده



القديم وكان ذلك أولى من ان ينقطع به وجود القديم  
ومحال ان يكون له ضد قديم كان موجوداً معه في القدم ولم يعلمه وقد اعلمه  
الان وباطل ان يقال انعدم لانعدام شرط وجوده فان الشرط ان كان حادثاً استحالة  
ان يكون وجود القديم مشروطاً بحادث وان كان قديماً فالكلام في استحالة عدم الشرط  
كالكلام في استحالة عدم المشروط فلا يتصور عدمه

فان قيل فما اذا تفتى عندكم الجواهر والاعراض . قلنا اما الاعراض فبانفسها ونعني  
بقولنا بانفسها ان ذاتها لا يتصور لها بقاء

و يفهم المذهب فيه بان يفرض في الحركة فان الاكوان المتعاقبة في احيان متواصلة  
لا توصف بانها حركات الا بتلاحقها على سبيل دوام التجدد ودوام الانعدام  
فانها ان فرض بقاؤها كانت سكوناً لا حركة ولا تعقل ذات الحركة ما لم يعقل معها  
العدم عقيب الوجود . وهذا يفهم في الحركة بقدير برهان

واما الالوان وسائر الاعراض فانما نفهم بما ذكرناه من انه لو بقي لاستحالة عدمه  
بالقدرة وبالضد كما سبق في القديم ومثل هذا عدم محال في حق الله تعالى  
فانا بينا قديمه اولاً واستمرار وجوده فيما لم يزل فلم يكن من ضرورة وجوده حقيقة  
فناؤه عقيبه كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقة ان تفتى عقيب الوجود واما  
الجواهر فانهدامها بان لا تتخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها  
( الدعوى الرابعة ) — ندعي ان صانع العالم ليس بجوهر متحيز لانه قد ثبت قدمه  
ولو كان متحيزاً لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه او السكون فيه وما لا يخلو عن الحوادث  
فهو حادث كما سبق

فان قيل هم انكروا علي من يسميه جوهرًا ولا يعتقد متحيزاً . قلنا العقل عندنا لا  
يوجب الامتناع من اطلاق الالفاظ وانما يمنع عنه اما لحق اللغة واما لحق الشرع . اما  
حق اللغة فذلك اذا ادعى انه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فان ادعى واضحه له انه  
اسمه على الحقيقة اي واضع اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان وان زعم انه استعارة نظراً  
الى المعنى الذي به شارك المستعار منه فان صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وان لم  
يصلح قيل له اخطأت على اللغة ولا يستعظم ذلك الا بقدر استعظام صنيع من يبعدي  
الاستعارة والنظر في ذلك لا يلبق بمباحث العقول

واما حق الشرع وجواز ذلك وتحريره فهو بمبحث فقهي يجنب طلبه على الفقهاء اذ لا

فرق بين البحث عن جواز اطلاق الالفاظ من غير ارادة معني فاسدوين البحث عن جواز الالفعال وفيه رأيان

احدهما ان يقال لا يطلق اسم في حق الله تعالى الا بالاذن وهذا لم يرد فيه اذن فيحرم . واما ان يقال لا يحرم الا بالتهي وهذا لم يرد فيه تهي فينظر فان كان يوم خطاء فيجب الاحتراز منه لان ايها الخطاء في صفات الله تعالى حرام . وان لم يوم خطاء يحكم بغيره فكلما الطريقين محتمل ثم الالهام يختلف بالالغات وعادات الاستعمال فرب لفظ يوم عند قوم ولا يوم عند غيرهم

(الدعوى الخامسة) — ندعي ان صانع العالم ليس بجسم لان كل جسم فهو متألف من جوهرين متجزئين واذا استحال ان يكون جوهرًا استحال ان يكون جسمًا ونحن لا نعي بالجسم الا هذا

فان سماه جسمًا ولم يرد هذا المعنى كانت المضايقة معه بحق اللغة او بحق الشرع لا بحق العقل فان العقل لا يحكم في اطلاق الالفاظ ونظم الحروف والاصوات التي هي اصطلاحات ولانه لو كان جسمًا لكان مقدراً بمقدار مخصوص ويجوز ان يكون اصغر منه او اكبر ولا يرجع احد الجازين عن الآخر الا بتخصيص ومرجع كما سبق فيفتقر الى تخصيص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعاً لا صانعاً ومخالفًا لا خالقاً (الدعوى السادسة) — ندعي ان صانع العالم ليس بعرض لانا نعي بالعرض ما

يستدعي وجوده ذاتاً تقوم به وذلك الذات جسم او جوهر ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه ايضاً حادثاً لامحالة اذ يبطل انتقال الاعراض وقد بينا ان صانع العالم قديم فلا يمكن ان يكون عرضاً وان فهم من العرض ما هو صفة لشيء من غير ان يكون ذلك الشيء متجزئاً فنحن لا ننكر وجود هذا فانا نستدل على صفات الله تعالى نعم يرجع النزاع الى اطلاق اسم الصانع والفاعل فان اطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات اولى من اطلاقه على الصفات

فاذا قلنا الصانع ليس بصفة عينية به ان الصنع مضاف الى الذات التي تقوم بها الصفات لا الى الصفات كما انا اذا قلنا التجار ليس بعرض ولا صفة عينية به ان صناعة التجارة غير مضافة الى الصفات بل الى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعاً كذلك القول في صانع العالم وان اراد المنازع بالعرض امرًا غير الحال في الجسم وغير الصفة القائمة بالذات كان الحق في منعه لغة او الشرع لا للعقل

الدعوى السابعة ) ندعى انه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست ومن عرف معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعاً استحالة الجهات على غير الجواهر والاعراض اذ الحيز معقول وهو الذي يختص الجواهر به ولكن الحيز انما يصير جهة اذا اضيف الى شيء آخر مخير

فالجهات ست فوق واسفل وقدام وخلف ويمين وشمال . فعنى كون الشيء فوقنا هو انه في حيز يلي جانب الرأس . ومعنى كونه تحتنا انه في حيز يلي جانب الرجل . وكذا سائر الجهات فكل ما قيل فيه انه في جهة فقد قيل انه في حيز مع زيادة اضافة

وقولنا الشيء في حيز يعقل بوجهين احدهما انه يختص به بحيث يمنع مثله من ان يوجد بحيث هو وهذا هو الجواهر والاخر ان يكون حالاً في الجواهر فانه قد يقال انه بجهة ولكن بطريق التبعية للجواهر فليس كون العرض في جهة ككون الجواهر بل الجهة للجواهر اولى وللعرض بطريق التبعية للجواهر فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة فان اراد الخصم احدهما دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهراً او عرضاً وان اراد امراً غير هذا فهو غير مفهوم فيكون الحق في اطلاق لفظه لم ينفك عن معنى غير مفهوم للغة والشرع لا العقل فان . قال الخصم انما اريد بكونه بجهة معنى سوى هذا فلم ننكره . ونقول له اما لفظك فانما ننكره من حيث انه يوم المفهوم الظاهر منه وهو ما يعقل الجواهر والعرض وذلك كذب على الله تعالى واما مرادك منه فليست انكره فان ما لا افهمه كيف انكره وعساك تريد به علمه وقدرته وانا لا انكره كونه بجهة على معنى انه علم وقادر فانك اذا فحيت هذا الباب وهو ان تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له ويدل عليه في التفاهم لم يكن لما تريد به حصر فلا انكره ما لم تعرب عن مرادك بما افهمه من امر يدل على الحدوث فان كان ما يدل على الحدوث فهو في ذاته محال ويدل ايضاً على بطلان القول بالجهة لان ذلك يطرق الجواز اليه ويحوجه الى مخصص يختصه باحد وجوه الجواز وذلك من وجهين احدهما ان الجهة التي تختص به لا تختص به لذاته فان سائر الجهات متساوية بالاضافة الى المقابل للجهة فاخصاصه ببعض الجهات المعينة ليس بواجب لذاته بل هو جائز فيحتاج الى مخصص يختصه ويكون الاختصاص فيه معنى زائداً على ذاته وما يتطرق الجواز اليه استحالة قدمه بل التقديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات . فان قيل اختص بجهة فوق لانه اشرف الجهات قلنا اي انما صارت الجهة جهة فوق بخلافه العالم في هذا الحيز الذي خلقه فيه فقيل خلق

العالم لم يكن فوق ولا تحت اصلاً اذ هما مشتقان من الرأس والرجل ولم يكن اذ ذاك حيوان فتسمي الجهة التي تلي رأسه فوق والمقابل له تحت والوجه الثاني انه لو كان بجهة لكان محازياً لجسم العالم وكل محازٍ فاما اصغر منه واما اكبر واما مساو وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار وذلك المقدار يجوز في العقل ان يفرض اصغر منه أو اكبر فيحتاج الى مقدر ومخصص

فان قيل لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير لكان العرض مقدراً قلنا العرض ليس في جهة بنفسه بل بتبعيته للجوهر فلا جرم هو ايضاً مقدر بالتبعية فاننا نعلم انه لا توجد عشرة اعراض الا في عشرة جواهر ولا يتصور ان يكون في عشرين فتقدير الاعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر كما لزم كونه بجهة بطريق التبعية فان قيل فان لم يكن مخصوصاً بجهة فوق فما بال الوجوه والا يدي ترفع الى السماء في الادعية شراً وطبعاً وما بالله صلى الله عليه وسلم قال للجارية التي قصد اعتاقها فاراد ان يستيقن ايمانها ابن الله فاشارت الى السماء فقال انها مؤمنة فالجواب عن الاول ان هذا بضاهي قول القائل ان لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو بيته فما بالنا نحججه ونزوره وما بالنا نستقبله في الصلاة وان لم يكن في الارض فما بالنا ننزل بوضع وجوهنا على الارض في السجود وهذا هذيان بل يقال قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة الثبوت في جهة واحدة فان ذلك لا محالة اقرب الى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث امكان الاستقبال خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالاضافة الى نفسه واستمال القلوب اليها بتشريفه ليثيب على استقبالها فكذلك السماء قبلة الدعاء كما ان البيت قبلة الصلاة والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزله عن الحول في البيت والسماء ثم في الاشارة بالدعاء الى السماء سر لطيف يعز من يتنبه لامثاله

وهو ان نجاة العبد وفوزه في الآخرة بان يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم لربه والتواضع والتعظيم عمل القلب وآتته العقل والجوارح اما استعملت لتطهير القلب وتنزيهه فان القلب خلق خلقه بتأثر بالمواظبة على اعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متأثرة باعتقادات القلوب . ولما كان المقصود ان يتواضع في نفسه بعقله وقلبه بان يعرف قدره ليعرف بحسنة رتبته في الوجود لجلال الله تعالى وعالوه وكان من اعظم الدلالة على خضوعه الموجهة اعواضه انه مغلول من تراب كلف ان يضع على الثواب الذي هو اذل

الاشياء وجهة الذي هو اعز الاعضاء يستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة في مماسيتها لارض فيكون البدن متواضعاً في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه وهو معانقة التراب الوضع الخسيس ويكون العقل متواضعاً لربه بما يليق به وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الالتفات الى ما خلق منه

فكذلك التعظيم لله تعالى وضعية على القلب فيها نجاته وذلك ايضا ينبغي ان تشترك فيه الجوارح والقدر الذي يمكنه ان تحمل الجوارح . وتعظيم القلب بالاشارة الى علو الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد . وتعظيم الجوارح بالاشارة الى جهة العلو الذي هو اعلى الجهات وارفعها في الاعتقادات فان غاية تعظيم الجارحة استعمالها في الجهات حتى ان من المعتاد المفهوم المحاورات ان ينصح الانسان عن علو رتبته غيره وعظيم ولايته فيقول امره في السماء السابعة وهو انما ينبه على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المكان وقد يشير برأيه الى السماء في تعظيم من يريد تعظيم امره اي امره في السماء اي في العلو وتكون السماء عبارة عن العلو فانظر كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياتهم الى تعظيم الله ( وكيف ) جعل من قلات بصيرته ولم يلتفت الا الى ظواهر الجوارح والاجسام وغفل عن اسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات وظن ان الاصل ما يشار اليه بالجوارح ولم يعرف ان المظنة الاولى لتعظيم القلب وان تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان وان الجوارح في ذلك خدام واتباع يخضعون القلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها ولا يمكن في الجوارح الا الاشارة الى الجهات ( فهذا هو السر ) في رفع الوجوه الى السماء عند قصد التعظيم ويضاف اليه عند الدعاء امر آخر وهو ان الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى وخزائن نعمه السموات وخزان ارزاقه الملائكة ومقرهم ملكوت السموات وهم الموكلون بالارزاق وقد قال الله تعالى ( وفي السماء رزقكم وما توعدون ) والطبع يتقاضى الاقبال بالوجه على الخزانة التي هي مقر الرزق المطلوب فطالب الارزاق من الملك اذا اخبروا بتفوق الارزاق على باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم الى جهة الخزانة وان لم يعتقدوا ان الملك في الخزانة فهذا هو محرك وجوه ارباب الدين الى جهة السماء طبعاً وشرعاً

فاما العوام فقد يعتقدون ان معبودهم في السماء فيكون ذلك احد اسباب اشارتهم تعالى رب الارباب عما اعتقد الزائفون علواً كبيراً  
واما حكمه صلوات الله عليه بالايمان للبارية لما اشارت اليه السماء فقد انكشف به

ايضاً اذ ظهر ان لا سبيل للاخرس الى تفهم عاو المرتبة الا بالاشارة الى جهة العاو فقد كانت خرساء كما حكي . وقد كان يظن بها انها من عبادة الاوثان ومن يعتقد اله في بيت الاصنام فاستنطقت عن معتقدها فعرقت بالاشارة الى السماء ان معبودها ليس في بيوت الاصنام كما يعتقدوه اولئك

فان قيل فنفي الجهة يؤدي الى المحال وهو اثبات موجود نحو عه الجهات الست ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه وذلك محال فلنا مسلم ان كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلاً ولا منفصلاً محال وان كان موجود يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال فاما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فنخلو عن طارفي النقيض غير محال وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزاً ولا قادراً ولا عالملاً ولا جاهلاً فان احد المتضادين لا يتخيل الشيء عنه فيقال له ان كان ذلك الشيء قابلاً للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما واما الجمد الذي لا يقبل واحداً منهما لانه فقد شرطهما وهو الحياة فنخلو عنهما ليس بمحال . فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيز والقيام بالتحيز فاذا فقد هذا لم يستحيل الخلق عن متضاده فرجع النظر اذاً الى ان موجوداً ليس بتحيز ولا هو في تحيز بل هو فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال ام لا

فان زعم الخصم ان ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه بانه معها بان ان كل متحيز حادث وان كل حادث يفقر الى فاعل ليس بمحدث فقد لزمت بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بتحيز اما الاصلان فقد اثبتناهما واما الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل الى جعلهما مع الاقرار بالاصلين

فان قال الخصم ان مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم الى اثباته غير مفهوم فيقال له ما الذي اردت بقولك غير مفهوم فان اردت به انه غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الهم فقد صدقت فانه لا يدخل في الهم والتصور والخيال الا جسم له لون وقدر فالمتفكر عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال فان الخيال قد انس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء الا على وفق مرآة ولا يستطيع ان يتوهم ما لا يوافقه

وان اراد الخصم انه ليس بمعقول اي ليس بمعلوم بدليل العقل فهو محال اذ قدمنا الدليل على ثبوته ولا معنى للمعقول الا ما اضطر العقل الى الاذعان لتصديق به بموجب

الدليل الذي لا يمكن مغالته وقد تحقق هذا فإن قال الخصم فما لا يتصور في الخيال لا وجود له فتحكم بان الخيال لا وجود له في نفسه فإن الخيال نفسه لا يدخل في الخيال والروية لا تدخل في الخيال وكذلك العلم والقدرة وكذلك الصوت والرائحة ولو كلف الوهم ان يتحقق ذاتا للصوت لقدر له لوفاً ومقداراً ونصوره كذلك

وهكذا جميع احوال النفس من الخجل والوجل والفسق والفضب والفرح والحزن والعجب فمن يدرك بالضرورة هذه الاحوال من نفسه ويسوم خياله ان يتحقق ذات هذه الاحوال فيجده بقصر عنه الا بتقدير خطأ ثم يتكر بعد ذلك وجود موجود لا يدخل في خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسئلة . وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المنصورة في هذا الفن اراها مشتتة على الاطباب في الواضحات والشروع في الزبادات الخارجة عن المهارات مع التساهل في مضائق الاشكالات فرايت نقل الاطباب من مكان الوضوح الى مواقع الغموض اهم واولى

( الدعوى الثامنة ) ندعي ان الله تعالى موزه عن ان يوصف بالا-تقرار على العرش فان كل متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا معالة فانه اما ان يكون اكبر منه او اصغر او مساوياً وكل ذلك لا يخلو عن التقدير وانه لو جاز ان يئاسه جسم من هذه الجهة لجاز ان يئاسه من سائر الجهات فيصير محاطاً به والخصم لا يعتقد ذلك بحال وهو لازم على مذهبه بالضرورة وعلى الجملة لا يستقر على الجسم الا جسم ولا يخل فيه الا عرض وقد بان انه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يحتاج الى اقران هذه الدعوى باقامة الدرهان فان قيل فما معنى قوله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وما معنى قوله عليه السلام ينزل الله كل ليلة الى سماء الدنيا . قلنا انكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ولكن نذكر منهجاً في هذين الظاهرين يرشد الى ما عداه وهو انا نقول الناس في هذا فريقان عوام وعلماء والذي نراه اللابقي بعوام الخلق ان لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل تنزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث وتحقق عندهم انه موجود ليس كمثل شيء وهو السميع البصير . واذا سألوا عن معاني هذه الايات زجر واغنيا وقيل ليس هذا بعشكم فادرجوا فلكل علم رجال

ويجاب بما اجاب به مالك ابن انس رضى الله عنه بعض الساف حيث سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة والايان به واجب وهذا لان عقول العوام لا تنسج لقبول المعقولات ولا احاطتهم باللفات ولا تنسج

لهم توسيعات العرب في الاستعارات

واما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وفهمه ولست اقول ان ذلك فرض عين اذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما تشبهه بغيره فاما ما في القرآن فلم يكاف الايمان فيهم جميعها اصلا ولكن لسانا نرتضى قول من يقول ان ذلك من المتشابهات كحروف اوائل السور فان حروف اوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني ومن نطق بحروف وهن كيات لم يصطلح عليها فواجب ان يكون معناه مجهولاً الا ان يعرف ما اردته فاذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المختوعة من جهته واما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله تعالى الى السماء الدنيا فلفظ مفهوم ذكر للتفهم وعلم انه يسبق الى الافهام منه المعنى الذي وضع له او المعنى الذي يستعار فكيف يقال انه متشابه بل هو بخيل معنى خطاء عند الجاهل ومفهم معنى صحيحاً عند العالم وهو كقوله تعالى ﴿ وهو معكم انبأ كنتم ﴾ فانه يخيل عند الجاهل اجتماعاً متناقضاً اكونه على العرش وعند العالم يفهم انه مع الكل بالاحاطة والعلم وكقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فانه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مشتملين على الانامل والاظفار ثابتين من الكف وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الاصبع له وكان سر الاصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة على التقلب كما يشاء كما دلت المعية عليه في قوله وهو معكم على ما تراد المعية له وهو العلم والاحاطة ولكن من شائع عبارات العرب العبارة بالسبب عن السبب واستعارة السبب المستعار منه وكقوله تعالى (١) ( من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعاً ومن اتاني بمشي آتيته بهرولة ) فان الهرولة عند الجاهل تدل على نقل الاقدام وشدة العدو وكذا الايتان يدل على القرب في المسافة

وعند العاقل يدل على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والانعام وان معناه ان رحمتي ونعمتي اشد انصباباً الى عبادي من طاعتهم اليّ وهو كما قال (٢) ( لقد طال شوق الابرار الى لقائي وانا الى لقائهم لاشد شوقاً ) تعالى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع الذي هو نوع الم والحاجة الى استراحة وهو عين النقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق اليه والاقبال عليه وافاضة النعمة عليه فغيره عن المسبب وكما عبر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب الذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسببهما في



العادة وكذا لما قال في الحجر الاسود انه بين الله في الارض بطن الجمل انه اراد به اليمن  
 المقابل للشمال التي هي عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة اصابع ثم انه ان فتح بصيرته  
 علم انه كان على العرش ولا يكون بينه في الكعبة ثم لا يكون حجرا اسود فيذكر بادني  
 مسكة انه استعير للمصاحفة فانه يؤمر باستلام الحجر وتقبيله كما يؤمر بتقبيل بين الملك  
 فاستعير اللفظ لذلك وانكامل العقل البصير لا تعظم عنده هذه الامور بل يفهم معانيها  
 على البدئية فلان رجوع الى معنى الاستواء والنزول اما الاستواء فهو نسبته للعرش لا محالة  
 ولا يمكن ان يكون للعرش اليه نسبة الا بكونه معلوماً او مراداً او مقدوراً عليه او  
 محلاً مثل محل العرش او مكاناً مثل مستقر الجسم ولكن بعض هذه النسبة تسهيل عقلاً  
 وبعضها لا يصلح اللفظ الاستعارة به له فان كان في جملة هذه النسبة مع انه لا نسبة  
 سواها نسبة لا يتجلبها العقل ولا يبنوا عنها اللفظ فليعلم انها المراد اما بكونه مكاناً او  
 محلاً كما كان للجوهر والعرض اذا اللفظ يصلح له ولكن العقل يتجلبه كما سبق واما بكونه  
 معلوماً ومراداً فالعقل لا يتجلبه ولكن اللفظ لا يصلح له واما بكونه مقدوراً عليه ووافقاً  
 في قبضة القدرة ومسخرًا له مع انه اعظم المقدورات ويصالح الاستيلاء عليه لان يتمدح  
 به وبنه به على غيره الذي هو دونه في العظم فهذا مما لا يتجلبه العقل ويصلح له اللفظ  
 فاخلق بان يكون هو المراد قطعاً اما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب  
 وانما ينبو عن فهم مثل هذا انهم المتطفلين على لغة العرب الناظرين اليها من بعد  
 المتفهمين اليها التفات العرب الى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها الا اوائلها فمن المستحسن  
 في اللغة ان يقال استوى الامير على عاكنته حتى قال الشاعر

\* قد استوى بشير على العراق \* من غير سيف ودم مہراق \*

ولذلك قال بعض السلف رضي الله عنهم يفهم من قوله تعالى ( الرحمن على العرش  
 استوى ) ما يفهم من قوله تعالى ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ واما قوله صلى  
 الله عليه وسلم ينزل الله الى السماء الدنيا فالتأويل فيه مجال من وجهين

احدهما في اضافة النزول اليه وانه مجاز وبالحقيقة هو مضاف الى ملك من  
 الملائكة كما قال تعالى ( واسئل القرية ) واسئل بالحقيقة اهل القرية وهذا ايضا من  
 المتداول في الاسنة اعني اضافة احوال التابع الى المتبوع فيقال ترك الملك على باب  
 البلد ويراد عسكره فان الخبر بنزل الملك على باب البلد قد يقال له هلاً خرجت لزيارته  
 فيقول لا لانه عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له فلم نزل الملك والآن

نقول لم ينزل بعد فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر وهذا جلي واضح  
والثاني ان لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع في حق الخلق كما يستعمل  
الارتفاع للتكبر يقال فلان رفع رأسه الى عنان السماء اي تكبر ويقال ارفع الى اعلى  
عليين اي تعظم وان علا امره يقال امره في السماء السابعة وفي معارضة اذا سقطت  
رتبته يقال قد هوى به الى اسفل السافلين واذا تواضع وتلطف له تطامن الى الارض  
وتنزل الى ادنى الدرجات فاذا فهم هذا وعلم ان النزول عن الرتبة بتوكرا او سقوطها وفي  
النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك العقل الذي يقتضيه علو الرتبة وكال الاستغناء  
فالنظر الى هذه المعاني الثلاثة التي يتردد اللفظ بينها ما الذي يجوز العقل  
اما النزول بطريق الانتقال فقد احاله العقل كما سبق فان ذلك لا يمكن الا في  
تخفيض او اسقوط الرتبة فهو محال لانه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه  
واما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن  
فيتمتعين التنزيل عليه وقيل انه لما نزل قوله تعالى ﴿رفع الدرجات ذوالعرش﴾ استشعر  
الصحابه رضوان الله عليهم من مهابة عظيمة واستبعدوا الانسباط في السؤال والدعاء  
مع ذلك الجلال فاخبروا ان الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف  
بعباده رحيم بهم مستجيب لهم مع الاستغناء عنهم اذا دعوه وكانت استجابة الدعوة نزولاً  
بالاضافة الى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة فغير عن ذلك  
بالنزول تشجيعاً لقلوب العباد على المباشطة بالادعية بل على الركوع والسجود فان من  
يستشعر بقدر طاقة مبادي جلال الله تعالى استبعد سجوده وركوعه فان تقرب العباد  
كلهم بالاضافة الى جلال الله سبحانه اخس من تحريك العبد اصبعاً من اصابعه على  
فصد التقرب الى ملك من ملوك الارض ولو عظم به ملكاً من الملوك لاستحق به التوبيخ  
بل من عادة الملوك زجر الارزاق عن الخدمة والسجود بين ايديهم والتقبيل لعبية دورهم  
استحقاقاً لهم عن الاستخدام وتعاضلاً عن استخدام غير الامراء والاكابر كما جرت به  
عادة بعض الخلفاء فاولا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لاقتضى  
ذلك الجلال ان يهت القلوب عن الفكر ويخرس الاسنة عن الذكر ويخمد الجوارح  
عن الحركة فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استبان له على القطع ان عبارة  
النزول مطابقة للجلال ومطابقة في موضوعها لا على ما فهمه الجاهل فان قيل فلما خصص  
السماء الدنيا قلنا هو عبارة عن الدرجة الاخيرة التي لا درجة بعدها كما يقال سقط

الى الثرى وارفع الى الثريا على تقدير ان الثريا اعلى الكواكب والثرى اسفل المواضع  
فان قيل فلم خصص بالليالي فقال ينزل كل ليلة بهذا لان الظلمات مظنة الدعوات  
والليالي اهدت لذلك حيث يسكن المطلق وينتهي عن القلوب ذكرهم ويصعقوا لذكر الله  
تعالى قلب الداعي فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لا ما يصدر عن غفلة القلوب  
عند نزاحم الاشتغال

( الدعوة التاسعة ) ندعي ان الله سبحانه وتعالى مرئي خلافاً لما عرفت وانما اوردناه هذه  
المسئلة في القطب الموسوم بالنظر في ذات الله سبحانه وتعالى لامرئين احدهما ان ننفي  
الرؤية عما يلزم على نفي الجسمية فاردنا ان نبين كيف يجمع بين نفي الجسمية وثبات الرؤية  
والثاني انه سبحانه وتعالى عندنا مرئي لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك الا لذاته  
فانه ليس له له ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذات فواجب ان يكون مرئياً  
كما انه واجب ان يكون معلوماً ولست اعني به انه واجب ان يكون معلوماً مرئياً بالفعل  
بل بالقوة اي هو من حيث ذاته مستعد لان تتعلق الرؤية به وانه لا مانع ولا تعييل  
في ذاته له فان امتنع وجود الرؤية فلا امر آخر خارج عن ذاته كما نقول الماء الذي في  
النهر مرئي واظهر الذي في الدن مسكر وليس كذلك لانه يسكر ويروي عند الشرب  
ولكن معناه ان ذاته مستعدة لذلك فاذا فهم المراد منه فالتنظر في طرفين

احدهما في الجواز العقلي والثاني في الوقوع الذي لا سبيل الى دركه الا بالشرع  
ومعها دل الشرع على وقوعه فقد دل ايضاً لا محالة على جوازه ولكننا ندل بمسلكين  
واقعين عقليين على جوازه

الاول هو اننا نقول ان الباري سبحانه موجود وذات وله ثبوت وحقيقة وانما يخالف  
سائر الموجودات في استحالة كونه حادثاً او موصوفاً بما يدل على الحدوث او موصوفاً  
بصفة تنافض صفات الالهية من العلم والقدرة وغيرها فكل ما يصح لوجود فهو يصح في  
حقه تعالى ان لم يدل على الحدوث ولم يتناقض صفة من صفاته والدليل عليه يتعلق العلم  
به فانه لما لم يؤد الى تغير في ذاته ولا الى منافضة صفاته ولا الى الدلالة على الحدوث  
سوى بينه وبين الاجسام والاعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته والرؤية نوع  
علم لا يوجب تعلقه بالمرئي تغير صفة ولا يدل على حدوث فوجب الحكم به اعلى كل موجود  
فان قيل فكونه مرئياً يوجب كونه بجهة وكونه بجهة يوجب كونه عرضاً او جوهر او هو محال  
ونظم القياس انه ان كان مرئياً فهو بجهة من الرأى وهذا اللازم محال فالتنفي الى الرؤية محال

قلنا احد الاصليين من هذا القياس مسلم لاسم وهو ان هذا اللازم فعال ولكن  
الاصل الاول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرواية ممنوع

فنقول لم قلتم انه ان كان رأيكم فهو بجهة من الرأي اعلم ذلك بضرورة ام بنظر  
ولا سبيل الى دعوى الضرورة واما النظر فلا بد في بيانه ومنتهام انهم لم يروا الى الان  
شيئا الا وكان بجهة من الرأي مخصوصة فيقال وما لم يُر فلا يحكم باستحالته ولو جاز  
هذا جاز للجسم ان يقول انه تعالى جسم لانه فاعل فاننا لم نر الى الان فاعلاً الا  
جسماً او يقول ان كان فاعلاً وموجوداً فهو اما داخل العالم واما خارجه واما متصل  
واما منفصل ولا تخلو عنه الجهات الست فانه لم يعلم موجود الا وهو كذلك فلا فضل  
بينكم وبين هؤلاء وحاصله يرجع الى الحكم بان ما شوهد وعلم ينبغي ان لا يعلم غيره  
الا على وقته وهو كمن يعلم الجسم وينكر العرض ويقول لو كان موجوداً لكان يتخص  
بجزء ويتبع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم ومنشاء هذا احالة موجودات اختلاف  
الموجودات في حقائق الخواص مع الاشتراك في امور عامة وذلك يحكم لا اصل له على  
ان هؤلاء لا يقفل عن معارضتهم بان الله يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من  
نفسه ولا من العالم فاذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال وهذا مما يعترف به اكثر  
المعتزلة ولا يخرج عنه ان اعترف به ومن انكر منهم فلا يقدر على انكار رؤية الانسان  
نفسه في المرآة ومعانم انه ليس في مقابلة نفسه فان زعموا انه لا يرى نفسه وانما يرى  
صورة مما كية لصورته متطبعة في المرآة انطباع النفس في الحلائط

فيقال ان هذا ظاهر الاستحالة فان من تباعد عن مرآة متصوية في حائط بقدر  
ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين وان تباعد بثلاثة اذرع فكذلك  
فالبعيد عن المرآة بذراعين كيف يكون متطبعة في المرآة وسمك المرآة ربما لا يزيد على سمك  
شعيرة فان كانت الصورة في شيء وراء المرآة فهو محال اذ ليس وراء المرآة الا جدار  
او هواء او شخص اخر هو محجوب عنه وهو لا يراه وكذا عن بين المرآة ويسارها وتوقفها  
وتحتها وجهات المرآة الست وهو يرى صورة بعيدة عن المرآة بذراعين فانه يطلب هذه  
الصورة من جوانب المرآة فحيث وجدت فهو المرئي ولا وجود لمثل هذه الصورة المرئية في  
الاجسام المحيطة بالمرآة الا في جسم الناظر فهو المرئي اذا بالضرورة وقد نطلب المقابلة  
والجهة ولا ينبغي ان تستحق هذا اللازم فانه لا يخرج للمعتزلة عند ونحن نعلم بالضرورة  
انه الانسان لو لم يصر نفسه قط ولا عرف امرأة وقيل له ان يمكن ان تبصر نفسك في

مرآة لحكم بأنه محال وقال لا يحلوا ما ان ارى نفسي وانا في المرآة فهو محال او ارى مثل صورتي في جرم المرآة وهو محال او في جرم وراء المرآة وهو محال او المرآة في نفسها صورة وللأجسام المحيطة بها جسم صور ولا تجتمع صورتان في جسم واحد اذ محال ان يكون في جسم واحد صورة انسان وحديد وحائط وان رأت نفسي حيث انا فهو محال اذ لست في مقابلة نفسي فكيف ارى نفسي ولا بد بين المقابلة بين الراي والمرئي وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلي ومعلوم انه باطل وبطلانه عندنا لقوله اني لست في مقابلة نفسي فلا ارأها والا فسائر اقسام كلامه صحيحة فهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بما لم بالقوه ولم تأنس به حواسهم

المسالك الثاني وهو الكشف البالغ ان نقول انما انكر الخصم الرؤية لانه لم ينهم ما تريده بالرؤية ولم يحصل معناها على التحقيق وظن انا زريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الراي عند النظر الى الاجسام والالوان وهيئات فتعترف باستحالة ذلك في حق الله سبحانه ولكن ينبغي ان نحصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق ونسبكه ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه ونعالي فان نفى من معانيه معنى لم يستحيل في حق الله سبحانه وتعالي وامكن ان يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة اثبتناه في حق الله سبحانه وفرضنا بانه مرئي حقيقة وان لم يكن اطلاق اسم الرؤية عليه الا بالجاز اطلقنا اللفظ عليه باذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل وتحصيله ان الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المرتبات فلننظر الى حقيقة معناه ومحلّه والى متعلقه ولنتأمل ان الركن من جهاتها في اطلاق هذا الاسم ما هو

فنقول اما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية فان الحالة التي تدركها بالعين من المرئي لو ادركناها بالقلب او بالجبهة مثلاً لكننا نقول قد راينا الشيء وابصرناه وصدق كلامنا فان العين محل والملة لا تراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم

ولنا ان نقول علمنا بقلبنا او بدماعنا ان ادركنا الشيء بالقلب او بالدماع ان ادركنا الشيء بالدماع وكذلك ان ابصرنا بالقلب او بالجبهة او بالعين واما المتعلق بعينه فليس ركناً في اطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة فان الرؤية لو كانت رؤية لمتعلقها بالسواد لا كان المتعلق بالابيض رؤية ولو كان لمتعلقها

باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ولو كان لمتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم  
رؤية فدل ان خصوص صفات المتعلق ليس ركناً لوجود هذه الحقيقة واطلاق هذا  
الاسم بل الركن فيه من حيث انه صفة متعلقة ان يكون لها متعلق موجود اي  
موجود كان واي ذات كان فاذا الركن الذي الاسم مطلق عليه هو الامر الثالث  
وهو حقيقة المعنى من غير الثفات الى محله ومتعلقه فانبحث عن الحقيقة ما هي ولا حقيقة  
لها الا انها نوع ادراك هو كمال ومزيد كشف بالاضافة الى التخيل فانا نرى  
الصديق مثلاً ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخيل  
والتصور ولكننا لو فتحنا البصر ادركنا نرفقه ولا نرجع تلك الزفرقة الى ادراك صورة  
اخرى بخلافه لما كانت في الخيال بل الصورة المبصرة مطابقة للتخيلة من غير فرق وليس  
بينهما افتراق الا ان هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخيل وكالكشف لما فحدث  
فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوداً اوضح واتم واكمل من الصورة الجارية في الخيال  
والحادثة في البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة في الخيال فاذا التخيل نوع ادراك  
على تبة ووراء رتبة اخرى هي اتم منه في الوضوح والكشف بل هي كالتمثيل له فتسمي  
هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤية وابصاراً وكذا من الاشياء ما نعلمه ولا نتخيله  
وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وكل ما لا صورة له اي لا لون له ولا قدر مشمل  
القدرة والعلم والعشق والابصار والخيال فان هذه امور نعلمها ولا نتخيلها والعلم بهما نوع  
ادراك فلننظر هل يحيل العقل ان يكون لهذا الادراك مزيد استكمال نسبته اليه نسبة  
الابصار الى التخيل فان كان ذلك ممكناً سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالاضافة الى  
العلم رؤية كما سمينا بالاضافة الى التخيل رؤية ومعلوم ان تقدير هذا الاستكمال في  
الاستيضاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعلوم التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة  
وغيرها وكذا في ذات الله سبحانه وصفاته بل تكاد تدرك ضرورة من الطبع انه يتقاضى  
طالب مزيد استيضاح في ذات الله وصفاته وفي ذات هذه المعاني المعلوم كما

فنحن نقول ان ذلك غير محال فانه لا يحيل له بل العقل دليل على امكانه بل على استدعاء  
الطبع له الا ان هذا الكمال في الكشف غير مبدول في هذا العالم والنفس في شغل  
البدن وكندورة صفاته فهو محبوب عنه وكلا لا يبعد ان يكون الجفن او السواد

ما في العين سبباً يحكم اطراد العادة لا امتناع الابصار لتجليات فلا يبعد ان تكون كدورة  
النفس وتراكم حجب الاشغال يحكم اطراد العادة مالمّا من ابصار المصنوعات فاذا بصّار  
ما في القبور وحصل ما في الصدور وزكيت القلوب بالشراب الطهور وصنيت بانواع  
التصفية والتقية لم يمنع ان تشغل بسببها لم يداستكمل واستيضاح في ذات الله سبحانه  
او في سائر المعامات يكون ارتفاع درجته عن العلم المجهود كارتفاع درجة الابصار عن  
التخيل فبعد عن ذلك بقاء الله تعالى ومشاهدته او رؤيته او ابصاره او ما شئت من  
المبارات فلا مشاحة فيها بعد ايضاح المعاني واذا كان ذلك ممكناً بان خلقت هذه  
الحالّة في العين كان اسم الرؤية يحكم وضع اللغة عليه اصدق وخلفه في العين غير  
مستحيل كما ان خلقها في القلب غير مستحيل فاذا فهم المراد بما اطلقه اهل الحق من  
الرؤية علم ان العقل لا يحيله بل يوجبه وان الشرع قد شهد له فلا يبقى المنازعة وجه  
الا على سبيل العناد او المشاحة في اطلاق عبارة الرؤية او القصور عن ذلك هذه المعاني  
الدقيقة التي ذكرناها ولتقتصر في هذا الموجز على هذا القدر

الطرف الثاني في وقوعه شرعاً وقد دل الشرع على وقوعه ومداركه كثيرة ولكثرت  
يمكن دعوى الاجماع على الاولين في اتيانهم الى الله سبحانه في طلب لذة النظر الى  
وجهه الكريم وتعلم قطعاً من عقائدهم انهم كانوا ينتظرون ذلك وانهم كانوا قد فهموا  
جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه بقرائن احوال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
ونجاة من الفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر بالاجماع الذي يدل على خروج  
المدارك عن الحصر ومن اقوى ما يدل عليه سؤال موسى صلى الله عليه وسلم ( ارفني  
نظر اليك ) فانه يستحيل ان يخفى عن نبي من انبياء الله تعالى انتهى منصبه الى ان  
يكلمه الله سبحانه شفاهاً ان يحيل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعتزلة وهذا معلوم  
على الضرورة فان الجهل بكونه ممنوع الرؤية عند الخصم يوجب التذكير او التضييل وهو  
جهل بصفة ذاته لان استحداثها عندهم لذاته ولانه ليس بجهة فكيف لم يعرف موسى  
عليه افضل الصلاة انه ليس بجهة او كيف عرف انه ليس بجهة ولم يعرف ان رؤية ما  
ايّس بجهة محال فليت شعري ما ذا يقصر الخلق وبقدره من ذهول موسى صلى الله عليه  
وسلم ايقدره معتقداً انه جسم في جهة ذلول وانتهام الانبياء صلوات الله سبحانه وتعالى  
عليهم وسلامه كفر صراح فانه تكفير لاني صلى الله عليه وسلم فان القائل بان الله سبحانه  
جسم وعابد الوثن والشعبي واحد او يقول علم استحالة كونه بجهة ولكنته لم يعلم ان

ما ليس بجهة فلا يرى وهذا تجهيل للنبي عليه افضل السلام لان الخصم يعتقد ان ذلك من الجليات لا من النظريات فانت الان ايها المسترشد مغير من ان تقبل الى تجهيل النبي صلى الله عليه وسلم تسلياً او الى تجهيل المعتزلي فاختر لنفسك ما هو اليق بك والسلام

فان قيل ان دل هذا لكم فقد دل عليكم لسؤاله الرؤية في الدنيا ودل عليكم قوله تعالى ( لن تراني ) ودل قوله سبحانه ( لا تدركه الابصار )

فلما اما سؤاله الرؤية في الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جائز في نفسه والانبيا عليهم السلام لا يعرفون من الغيب الا ما عرّفوا وهو القليل فمن أين بعد ان يدعو النبي عليه افضل السلام كشف غمة وازالة بلية وهو يرتجي الاجابة في وقت لم تسبق في علم الله تعالى الاجابة فيه وهذا من ذلك الفن واما قوله سبحانه ( لن تراني ) فهو دفع لما التمس وانما التمس في الآخرة فلو قال ارفي انظر اليك في الآخرة فقال ان تراني لكان ذلك دليلاً على نفي الرؤية ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه على الخصوص لا على العموم وما كان ايضاً دليلاً على الاستحالة فكيف وهو جواب عن السؤال في الحال

واما قوله ( لا تدركه الابصار ) اي لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالاجسام وذلك حق او هو عام فاريد به في الدنيا وذلك ايضاً حق وهو ما اراده بقوله سبحانه ( لن تراني ) في الدنيا ولتقتصر على هذا القدر في مسألة الرؤية وليتظّر المذصف كيف افتوت الفرق وتحزبت الى مفراط ومفرط

اما الخشوية فانهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فانبثوا الجهة حتى لزمهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث

واما المعتزلة فانهم نقوا الجهة ولم يتمكنوا من اثبات الرؤية دونها وحالفوا به فواطع الشرع وظنوا ان في اثباتها اثبات الجهة فهو لاء تغلغلوا في التنزيه متحارزين من التشبيه فافراطوا والخشوية اثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل تشبهوا فوق الله سبحانه اهل السنة للقيام بالحق فنفطنوا للمساك القصد وعرفوا ان الجهة منفعة لانها للجسمية تابعة وتسمية وان الرؤية ثابتة لانها رديف العلم وفريقة وهي تكلمة له فانفناء الجسمية اوجب انتفاء الجهة التي من لوازمها وثبوت العلم اوجب ثبوت الرؤية التي هي من روافده وتكاملاته ومشاركة له في خاصيته وهي لها لا تجب تغييراً في ذات المرتي بل تتعلق به على ما



هو عليه كالمعلم ولا ينبغي عن غافل ان هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد  
(الدعوى العاشرة) ندعي انه سبحانه واحد فان كونه واحداً يرجع الى ثبوت  
ذاته ونفي غيره فليس هو نظر في صفة زائدة على الذات فوجب ذكره في هذا القطب  
فنقول الواحد قد يطلب ويراد به انه لا يقبل القسمة اي لا كمية له ولا جزء  
ولا مقدار والباري تعالى واحد بمعنى سلب الكمية الصحيحة للقسمة عنه فانه غير قابل  
للاقسام اذ الانقسام لا له كمية والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتضخيم وما لا كمية  
له لا يتصور انقسامه وقد يطلق ويراد انه لا نظير له في رتبته كما نقول الشمس واحدة  
والباري تعالى ايضاً بهذا المعنى واحد فانه لا ند له فاما انه لا ضد له فظاهراً اذ  
المفهوم من الضد هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا يتجمع وما لا محل له  
فلا ضد له والباري سبحانه لا محل له فلا ضد له

واما قولنا لا ند له نعني به ان ما سواه هو خالقه لا غير وبرهانه انه لو قدر له شريك  
لكان مثله في كل الوجوه اوارفع منه او كان دونه وكل ذلك محال فالمقتضى اليه محال  
ووجه استغالة كونه مثله من كل وجه ان كل اثنين هما متغايران فان لم يكن تغاير لم  
تكن الاتينية معقولة فانا لا نعقل سوادين الى في محلين او في محل واحد في وقتين  
فيكون احدهما مفارقاً للآخر ومبايناً له ومتغايراً اما في المحل واما في الوقت والشيثان  
نارة بتغايران بتغاير الحدة والحقيقة كبتغاير الحركة واللون فانهما وان اجتمعا في محل واحد  
في وقت واحد فهما اثنان اذ احدهما مغاير للآخر بحقيقته فان استوى اثنان في الحقيقة  
والحد كاسودين فيكون الفرق بينهما اما في المحل او في الزمان فان فرض سوادان  
مثلاً في جوهر واحد في حالة واحدة كان محالاً اذ لم تعرف الاتينية ولو جاز ان يقال  
هما اثنان ولا مغايرة لجاز ان يشار الى انسان واحد ويقال انه انسانان بل عشرة وكلها  
متساوية متماثلة في الصفة والمكان وجميع العوارض واللازم من غير فرقان وذلك محال  
بالضرورة فان كان ند الله سبحانه متساوياً له في الحقيقة والصفات استحالة وجوده اذ  
ليس مغايره بالمكان اذ لا مكان ولا زمان فانهما قديمان فاذا لا فرقان واذا ارتفع كل  
فوق ارتفع العدد بالضرورة ولزم الوحدة ومحال ان يقال يخالفه بكونه ارفع منه فان  
الارفع هو الاله والاله عبارة عن اجل الموجودات وارتفاعها والآخر المقدر ناقص ليس  
بالاله ونحن انما نمنع العدد في الاله والاله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق انه ارفع  
الموجودات واجلها وان كان ادنى منه كان محالاً لانه ناقص ونحن نعبر بالاله عن اجل

الموجودات فلا يكون الاجل الا واحداً وهو الاله ولا يتصور اثنان متساو بان في صفات الجلال اذ يرتفع عند ذلك الافتراق ويطول العدد كما سبق

فان قيل سمعنا انهم على من لا ينافيكم في ايجاد من يطلق عليه اسم الاله بها كان الاله عبارة عن اجل الموجودات ولكنه يقول العالم كله بجماعته ليس بتخليق خالق واحد بل هو مخلوق خالقين احدهما مثلاً خالق السماء والاخر خالق الارض او احدهما خالق الجمادات والاخر خالق الحيوانات وخالق النبات فما المجل لهذا

فان لم يكن على استحالة هذا دليل فمن اين ينعمكم قولكم ان اسم الاله لا يطلق على هؤلاء فان هذا القائل يعبر بالاله عن الخالق او يقول احدهما خالق الخير والاخر خالق الشر او احدهما خالق الجواهر والاخر خالق الاعراض فلا بد من دليل على استحالة ذلك

فنقول بدل على استحالة ذلك ان هذه التوزيمات للمخلوقات على الخالقين في تقدير هذا السائل لا تعدو قسمين اما ان تقتضي تقسيم الجواهر والاعراض جميعاً حتى خلق احدهما بعض الاجسام والاعراض دون البعض او يقال كل الاجسام من واحد وكل الاعراض من واحد وباطل ان يقال ان بعض الاجسام بخلاف واحد كالسماء مثلاً دون الارض

فانا نقول خالق السماء هل هو قادر على خلق الارض ام لا فان كان قادراً فكقدرته لم يتميز احدهما في القدرة عن الآخر فلا يتميز في المقدور عن الآخر فيكون المقدور بين قادرين ولا تكون نسبته الى احدهما باولى من الآخر وترجع الاستحالة الى ما ذكرناه من تقدير نزاهة متباينين من غير فرق وهو محال وان لم يكن قادراً عليه فهو محال لان الجواهر متماثلة واكوانها التي هي اختصاصات بالاحياز متماثلة والقادر على الشيء قادر على مثله اذ كانت قدرته فدية بحيث يجوز ان يتعلق بمقدورين و قدرة كل واحد منهما تتعلق بعدة من الاجسام والجواهر فلم تنقيد بمقدور واحد واذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة لم يكن بعض الاعداد باوّل من بعض بل يجب الحكم بنفي النهاية عن مقدوراته ويدخل كل جوهر ممكن وجوده في قدرته

والقسم الثاني ان يقال احدهما يقدر على الجوهر والاخر على الاعراض وما مختلفان فلا يجب من القدرة على احدهما القدرة على الآخر وهذا محال لان العرض لا يستغنى عن الجوهر والجوهر لا يستغنى عن العرض فيكون فعل كل واحد منهما موقوفاً على

الآخر فكيف يخالفه وربما لا يساعده خالق الجوهر على خلق الجوهر عند ارادته بخلق  
العرض فيبقى عاجزاً مقهوراً والعاجز لا يكون قادراً وكذلك خالق الجوهر ان اراد خلق  
الجوهر ربما خالفه خالق العرض فيمتنع على الآخر خالق الجوهر فيؤدي ذلك الى التامع  
فان قيل معها اراد واحد منهما خلق جوهر ساعده الآخر على العرض وكذا بالعكس  
فلنا هذه المساعدة هل هي واجبة لا يتصور في العقل خلافها \* فان اوجبتموها فهو محكم  
بل هو ايضا مبطل للقدرة فان خالق الجوهر من واحد كانه يفسد الآخر الى خلق  
العرض وكذا بالعكس فلا تكون له قدرة على التزك ولا تحقق القدرة مع هذا وعلى  
الجملة فترك المساعدة ان كان ممكناً فقد تعذر العقل وبطل معنى القدرة والمساعدة ان  
كانت واجبة صار الذي لا بد له من مساعدة مضطراً لا قدرة له

فان قيل فيكون احدهما خالق الشر والآخر خالق الخير

قلنا هذا هوس لان الشر ليس شراً لذاته بل هو من حيث ذاته مساو للخير ومماثل  
له والقدرة على الشيء قدرة على مثله فان احراق بدن المسلم بالنار شر واحراق بدن  
الكافر خير وندفع شر والشخص الواحد اذا تكلم بكلمة الاسلام انقلب الاحراق في  
حقه شراً فالقدور على احراق لجه بالنار عند سكوته عن كلمة الايمان لا بد ان يقدر على  
احراقه عند النطق بها لان نطقه بها صوت ينقضى لا يغير ذات اللحم ولا ذات النار  
ولا ذات الاحراق ولا يغلب جنساً فنكون الاحتراقات متماثلة فيجب تعلق القدرة  
بالكل وبقتضى ذلك تماثلاً ونزاهة وعلى الجملة كيما فرض الامر تولد منه اضطراب  
وفساد وهو الذي اراد الله سبحانه بقوله (لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا) فلا مزيد  
على بيان القرآن ولتختم هذا القطب بالدعوى العاشرة فلم يبق مما يليق بهذا الفن الا بيان  
استحالة كونه سبحانه محلاً للحوادث وسنشير اليه في اثناء الكلام في الصفات ردّاً  
على من قال بحدوث العلم والارادة وغيرها

القطب الثاني في الصفات وفيه سبعة دعاوي اذ ندعى انه سبحانه قادر عالم حي  
مر به سمع بصير متكلم فهذه سبعة صفات وينشعب عنها نظري امرين احدهما ما به يتحقق  
احاد الصفات والثاني ما تشترك فيه جميع الصفات فننتفع البداية بالقسم الاول وهو  
اثبات اصل الصفات وشرح خصوص احكامها

الصفة الاولى القدرة ندعي ان يحدث العالم قادر لان العالم نعل محكم مرتب متقن  
منظوم متمثل على انواع من العجائب والايات وذلك يدل على القدرة وترتب القياس

فنقول كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر والعالم فعل محكم فهو إذا صادر من فاعل قادر في اي الاصلين النزاع

فان قيل فلم فلتن ان العالم فعل محكم \* قلنا عنيما بكونه محكماً ترتيبه ونظامه وتناسبه فمن نظر في اعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهور له من عجائب الائقان ما يطول حصره فهذا اصل تدرك معرفته بالحس والمشاهدة فلا يسع جمده \* فان قيل فبم عرفتم الاصل الاخر وهو ان كل فعل مرتب محكم ففاعله قادر \* قلنا هذا مدركه ضرورة العقل فالعقل يصدق به بغير دلائل ولا يقدر العاقل على جمده ولكننا مع هذا نجد دليلاً يقطع دابر الجحود والعناد فنقول نعلم بكونه قادراً ان الفعل الصادر منه لا يتجاوز ما ان يصدر عنه لذاته او لرائد عليه و باطل ان يقال صدر عنه لذاته اذ لو كان كذلك لكان قديماً مع الذات فدل انه صدر لرائد على ذاته والصفة الزائدة التي يهاها تهيأ للفعل الموجود لسميها قدرة اذ القدرة في وضع اللسان عبارة عن الصفة التي يتيها الفعل للفاعل و بها يقع الفعل \* فان قيل ينقلب عليكم هذا في القدرة فانها قديمة والفعل ليس بقديم

فلنا سياتي جوابه في احكام الارادة فيما يقع الفعل به وهذا الوصف مما دل عليه التقسيم القاطع الذي ذكرناه واسننا نعلم بالقدرة الا هذه الصفة وقد اثبتناها فلندكر احكامها ومن حكمها انها متعلقة بجميع المقدورات واعني بالمقدورات الممكنات كلها التي لا نهاية لها ولا ينفى ان الممكنات لا نهاية لها فلا نهاية اذا بالمقدورات ونعني بقولنا لا نهاية بالممكنات ان خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهي الى حد يستحيل في العقل حدوث حادث بعده فالامكان مستمر ابداً والقدرة واسعة لجميع ذلك وبرهان هذه الدعوى وهي عموم تتعلق القدرة انه قد ظهر ان صانع كل العالم واحد فاما ان يكون له ابناء كل مقدور قدرة والمقدورات لا نهاية لها فتثبت قدرة متعددة لا نهاية لها وهو محال كما سبق في ابطال دورات لا نهاية لها واما ان تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها بما يتعلق به من الجواهر والاعراض مع اختلافها الامر مشترك فيهما ولا يشترك في امر سوى الامكان فيلزم منه ان كل ممكن فهو مقدور لا محالة وواقع بالقدرة

و بالجملة اذا صدرت منه الجواهر والاعراض استحال ان لا يصدر منه امثالها فان القدرة على الشيء قدرة على مثله اذ لم يمنع التعدد في المقدور لتسببه الى الحركات كلها والالوان كلها على وتيرة واحدة فتتبع ظهور حركة بعد حركة على الدوام وكذا لو ان بعدا لون وجوهر بعد جوهر وهكذا وهو الذي عنيما بقولنا ان قدرته تعالى متعلقة بكل

ممكن فإن الامكان لا ينحصر في عدد ونسبة ذات القدرة لا تحصى بعدد دون عدد ولا يمكن ان يشار الى حركة فيقال انها خارجة عن امكان تعلق القدرة بها مع انها تعلقت بها اذ بالضرورة تعلم ان ما وجب للشيء وجب لمثله و ينشعب عن هذا ثلاثة فروع الاول ان قال قائل هل نقولون ان خلاف المعلوم مقدور

قلنا هذا مما يختلف فيه ولا يتصور الخلاف فيه اذا حققنا وازيل تعقيد الالفاظ وبيانه انه قد ثبت ان كل ممكن مقدور وان المحال ليس بمقدور فانظر ان خلاف المعلوم محال او ممكن ولا تعرف ذلك الا اذا عرفت معنى المحال والممكن وحصلت حقيقة كل منهما والا فان تسامعت في النظر بما صدق على خلاف المعلوم انه محال وانه ممكن وانه ليس بمحال فاذا صدق انه محال وانه ليس بمحال والناقضان لا يصدقان معاً

فاعلم ان تحت اللفظ اجمالاً وانما ينكشف لك ذلك بما افوه وهو ان العالم مثلاً يصدق عليه انه واجب وانه محال وانه ممكن اما كونه واجباً فمن حيث انه اذا فرضت ارادة القديم موجودة وجوداً واجباً كان المراد ايضاً واجباً بالضرورة لا جائزاً اذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الارادة القديمة واما كونه محالاً فهو انه لو قدر عدم تعلق الارادة بايجادها فيكون لا محالة حدوثه محالاً اذ يؤدي الى حدوث حادث بلا سبب وقد عرف انه محال

واما كونه ممكناً فهو ان ننظر الى ذاته فقط ولا نعتبر معه لا وجود الارادة ولا عدمها فيكون له وصف الامكان فاذا الاعتبار ثلاثة

الاول ان يشترط فيه وجود الارادة وتعلقها فهو بهذا الاعتبار واجب

الثاني ان يعتبر فقد الارادة فهو بهذا الاعتبار محال

الثالث ان تقطع الالتفات عن الارادة والسبب فلا نعتبر وجوده ولا عدمه ونجرد النظر الى ذات العالم فيبقى له بهذا الاعتبار الامر الثالث وهو الامكان ونعني به انه ممكن لذاته اي اذا لم نشترط غير ذاته كان ممكناً فظاهر منه انه يجوز ان يكون الشيء الواحد ممكناً محالاً ولكن ممكناً باعتبار ذاته محالاً باعتبار غيره ولا يجوز ان يكون ممكناً لذاته محالاً لذاته فيها متناقضان فنرجع الى خلاف المعلوم \* فنقول اذا سبق في علم الله تعالى امانة زيد صبيحة يوم السبت مثلاً فنقول خلق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت ممكن ام ليس بممكن فالخلق فيه انه ممكن ومحال اي هو ممكن باعتبار ذاته ان قطع الالتفات الى غيره ومحال لغيره لا لذاته وذلك اذا اعتبر معه الالتفات الى تعلق

ذاتها وهو ذات العلم اذ ينقلب جهلا ومحال ان ينقلب جهلا فبان انه ممكن لذاته محال للزوم استحالة في غيره فاذا قلنا حياة زيد في هذا الوقت مقدورة لم نردبه الا ان الحياة من حيث انها حياة ليس بمحال كالجمع بين السواد والبياض وقدرة الله تعالى من حيث انها قدرة لا تنبو عن التعلق بخلق الحياة ولا تنقاصر عنه لفتور ولا ضعف ولا سبب في ذات القدرة وهذان امران يستحيل انكارهما اعني نفى القصور عن ذات القدرة وثبوت الامكان لذات الحياة من حيث انها حياة فقط من غير النفات الى غيرها والمقصود اذا قال غير مقدور على معنى ان وجوده يؤدي الى استحالة فهو صادق في هذا المعنى فاننا لسنا ننكره وبقى النظر في اللفظ هل هو صواب من حيث اللفظ اطلاق هذا الاسم عليه او سلبه ولا يخفى ان الصواب اطلاق اللفظ فان الناس يقولون فلان قادر على الحركة والسكون ان شاء تحرك وان شاء سكن ويقولون ان له في كل وقت قدرة على الضدين ويعلمون ان الجاري في علم الله تعالى وقوع احدهما فالاطلاقات شاهدة لما ذكرناه وحظ المعنى فيه ضروري لا سبيل الى جرده

الفرع الثاني ان قال قائل اذا ادعيت عموم القدرة في تعلقها بالممكنات فما قولكم في مقدورات الحيوان وسائر الاحياء من المخلوقات هي مقدورة لله تعالى ام لا فان قلتم ليست مقدورة فقد نقضتم قولكم ان تعلق القدرة عام وان قلتم انها مقدورة له لزمكم اثبات مقدور بين قادرين وهو محال وانكار كون الانسان وسائر الحيوان قادرا فهو منكورة للضرورة وبمحاذاة لمطالبات الشرعية اذ تسخير المطالبة بما لا قدرة عليه ويستحيل ان يقول الله لعبده ينبغي ان نتعاطى ما هو مقدور لي وانا مستأثر بالقدرة عليه ولا قدرة لك عليه

نقول في الانفصال قد تحزب الناس في هذا حزبا فذهبت المجبرة الى انكار قدرة العبد فلزمتها انكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ولزمتها ايضا استحالة تكاليف الشرع وذهبت المعتزلة الى انكار تعلق قدرة الله تعالى بافعال العباد من الحيوانات والملائكة والجن والاناس والشیاطين وزعمت ان جميع ما يصدر منها من خلق المباد واختراعهم لا قدرة لله تعالى عليها بنفي ولا ايجاد فلزمتها شاعتان عظيمتان

احدهما انكار ما طبق عليه السلف رضي الله عنهم من انه لا خالق الا الله ولا مختراع سواه والثانية نسبة الاختراع والخلق الى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات فان الحركات

التي تصدر من الانسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها بل الصبي كما يفصل من المهد يدب الى الثدي باختياره ويمتص والمهره كما ولدت تدب الى ثدي امها وهي مغمضة عينها والعنكبوت تفسج من البيوت اشكالا غريبة يتغير المهندس في استدارتها وتوازي اضلاعها وتناسب ترتيبها بالضرورة تعلم الفكا كما عن العالم بما تعجز المهندسون عن معرفته والنحل تشكل بيوتها على شكل التسديس فلا يكون فيها مربع ولا مدور ولا مسبع ولا شكل اخر وذلك لتميز شكل المسدس بخاصية دلت عليها البراهين الهندسية لا توجد في غيرها وهو مبني على اصول احدها ان احدى الاشكال واوسعها الشكل المستدير المنك عن الزوايا الخارجة عن الاستقامة

والثاني ان الاشكال المستديرة اذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج معطلة لامتالة والثالث ان اقرب الاشكال القليلة الاضلاع الى المستديرة في الاحتواء هو

### شكل المسدس

والرابع ان كل الاشكال القريبة من المستديرة كالمسبع والتمن والمخمس اذا وضعت جملة متراصة تتجاوز بقية بينها فرج معطلة ولم تكن متلاصقة واما المربعة فانها متلاصقة ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر لتباعد زواياها عن اوساطها ولما كان النحل محتاجا الى شكل قريب من الدوائر ليكون حاويا للشخصه فانه قريب من الاستدارة وكان محتاجا لضيق مكانه وكثرة عدده الى ان لا يضيع موضعا بفرج تغفل بين البيوت ولا تفسح لاشخاصها ولم يكن في الاشكال مع خروجها عن النهاية شكل يقرب من الاستدارة وله هذه الخاصية وهو التراص والخلو عن بقاء الفرج بين اعدادها الا المسدس فسخرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدس في صناعة بيتها فليت شعري اعرف النحل هذه الدقائق التي يقصر عن دركها اكثر عقلاء الانس ام سخره لئيل ما هو مضطر اليه الخالق المنفرد بالجبروت وهو في الوسط يجري فتقدير الله تعالى يجري عليه وفيه وهو لا يدريه ولا قدرة له على الامتناع منه وان في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو اوردت منها طرقات لامتلات الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله نتعسا لارائين عن سبيل الله المعزبين بقدرتهم القاصرة ومكنتهم الضعيفة المظانين انهم مساهمون الله تعالى في الخلق والاختراع وابداع مثل هذه العجائب والايات هيئات هيئات ذلت المخلوقات ونفرد بالملك والملكوت جبار الارض والسموات فهذه انواع الشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة فانظر الآن الى اهل السنة كيف وثقوا للسداد ورشحوا للاتصاف في الاعتقاد فقالوا

القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع انقضاء وانما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب الى قادرين فلا يبقى الا استبعاد توازن القدرتين على فعل واحد وهذا انما يستبعد اذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقها فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال كما سنبينه

فان قيل فما الذي حملكم على اثبات مقدور بين قادرين

قلنا البرهان القاطع على ان الحركة الاختيارية مفارقة للعدة وان فرضت الرعدة مرادة للتردد ومطلوبة له ايضاً ولا مفارقة الا بالقدرة ثم البرهان القاطع على ان كل ممكن تعلق به قدرة الله تعالى وكل حادث ممكن وفعل العبد حادث فهو اذاً ممكن فان لم تعلق به قدرة الله تعالى فهو محال فانا نقول الحركة الاختيارية من حيث انها حركة حادث ممكنة مماثلة لحركة الرعدة فيسفيّل ان تعلق قدرة الله تعالى باحداها ونقصه عن الاخرى وهي مثلها بل يلزم عليه محال آخر وهو ان الله تعالى لو اراد تسكين يد العبد اذا اراد العبد تحريكها فلا يخلو \* اما ان توجد الحركة والسكون جميعاً او كلاهما لا يوجد فيؤدي الى اجتماع الحركة والسكون او الى اخلو عنهما واخلو عنهما مع التناقض يوجب بطلان القدرتين اذ القدرة ما يحصل بها المقدور عند تحقق الارادة وقبول المحل فان ظن الغصم ان مقدور الله تعالى يترجح لان قدرته اقوى فهو محال لان تعلق القدرة بحركة واحدة لا تفضل تعلق القدرة الاخرى بها اذ كانت فائدة القدرتين الاختراع وانما قوته باقتداره على غيره واقتداره على غيره غير مرجح في الحركة التي فيها التكلام اذ حظ الحركة من كل واحدة من القدرتين ان تصير مخترعة بها والاختراع يتساوى فليس فيه اشد ولا اضعف حتى يكون فيه ترجيح فاذا الدلائل القاطعة على اثبات القدرتين ساقنا الى اثبات مقدور بين قادرين

فان قيل الدلائل لا يسوق الى محال لا يفهم وما ذكرتموه غير مفهوم

قلنا علينا تفهيمه وهو انا نقول اختراع الله سبحانه للحركة في يد العبد معقول دون ان تكون الحركة مقدورة للعبد فخلق الحركة وخلق معها قدرة عليها كان هو المستند بالاختراع للقدرة والمقدور جميعاً تفرج منه انه منفرد بالاختراع وان الحركة موجودة وان المتحرك عليها قادر وبسبب كونه قادراً فارق حاله حال المرتد فاندفعت الاشكالات كلها وحاصله ان القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معاً ولما كان اسم الخالق والمختراع مطلقاً على من اوجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور





جميعاً بقدرته الله تعالى مُسمى خالقاً ومختبراً ولم يكن المقدور مختبراً بقدرته العبدوان كان معه فلم يُسم خالقاً ولا مختبراً ووجب ان يطالب لهذا النمط من النسبة اسم آخر يخالف فطلب له اسم الكسب نجتاً بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على اعمال العباد في القرآن واما اسم الفعل فتروى في اطلاقه ولا مشاحة في الاسامي بعد فهم المعاني

فان قيل الشأن في فهم المعنى وما ذكرتموه غير مفهوم فان القدرة المخوفة الحادثة ان لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تفهم اذ قدرة لا مقدور لها محال كعلم لا معلوم له وان تعلقت به فلا يعقل تعلق القدرة بالمقدور الا من حيث التأثير والايحاء وحصول المقدور به فالنسبة بين المقدور والقدرة نسبة المسبب الى السبب وهو كونه به فاذا لم يكن به لم تكن علاقة فلم تكن قدرة اذ كل ما لا تعلق له فليس بقدرة اذ القدرة من الصفات المتعلقة فلذا هي متعلقة وقولكم ان التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الارادة والعلم به وان قلتم ان تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو ايضا باطل فان القدرة عندكم تبقى اذا فرضت قبل الفعل فهل هي متعلقة ام لا ؟ فان قلتم لا فهو محال وان قلتم نعم فليس المعنى بها وقوع المقدور بها اذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من اثبات نوع آخر من التعلق سوى الوقوع بها اذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو نوع آخر من التعلق فقولكم ان تعلق القدرة به نمط واحد خطا وكذلك القادرية القديمة عندهم فانها متعلقة بالعلم في الازل وقبل خلق العالم فقولنا انها متعلقة صادق وقولنا ان العالم واقع بها كاذب لانه لم يقع بعد فلو كانا عبارتين عن معنى واحد لصدق احدهما حيث يصدق الآخر

فان قيل معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور ان المقدور اذا وقع بها قلنا فليس هذا تعلقاً في الحال بل هو انتظار تعلق فينبغي ان يقال القدرة موجودة وهي صفة لا تعلق لها ولكن ينتظر لها تعلق اذا وقع وقع المقدور بها وكذا القادرية ويلزم عليه محال وهو ان الصفة التي لم تكن من المتعلقات صارت من المتعلقات وهو محال فان قيل معناه انها متبينة لوقوع المقدور بها

قلنا ولا معنى للنهي الا انتظار الوقوع بها وذلك لا يوجب تعلقاً في الحال فكما عقل عندكم قدرة موجودة متعلقة بالمقدور والمقدور غير واقع بها عقل عندنا ايضا قدرة كذلك والمقدور غير واقع بها ولكنه واقع بقدرة الله تعالى فلم يخالف مذهبنا ههنا مذهبكم الا في قولنا انها وقعت بقدرة الله تعالى فاذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقاً بالمقدور

وجود المقدور بها فمن اين يستدعي عدم وقوعها بقدرته الله تعالى ووجوده بقدرته الله تعالى  
لافضل له على عدمه من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة اذ النسبة اذا لم تتمتع بعدم  
المقدور فكيف تتمتع بوجود المقدور وكيف ما فرض المقدور موجوداً او معدوماً فلا بد من  
قدرة متعلقة لا مقدور طافي الحال

فان قيل فقدره لا يقع بها مقدور والعجز بمثابة واحدة

قلنا ان عنيتم به ان الحالة التي يدركها الانسان عند وجودها مثل ما يدركها عند  
العجز في الرعدة فهو منكرة للضرورة وان عنيتم انها بمثابة العجز في ان المقدور لم يقع بها  
فهو صدق ولكن تسميته عجزاً خطأ وان كان من حيث القصور اذا نسبت الى قدرة الله  
تعالى ظن انه مثل العجز وهذا كما انه لو قيل القدرة قبل الفعل على اصلهم مساوية للعجز  
من حيث ان المقدور غير واقع بها لكان اللفظ منكراً من حيث انها حالة مدركة يفارق  
ادراكها في النفس ادراك العجز فكذلك هذا ولا فرق وعلى الجملة فلا بد من اثبات قدرتين  
متفاوتتين احدها اعلى والاخرى بالعجز اشبه مهما اضيفت الى الاعلى وانت بالخيار  
بين ان اثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجهين ان ثبت لله سبحانه ذلك تعالى  
الله عما يقول الزائفون ولا تستريب ان كنت منصفاً في ان نسبة القصور والعجز بالمخلوقات  
اولى بل لا يقال اولى لا تتحالة ذلك في حق الله تعالى فهذا غاية ما يحتمله هذا المختصر  
من هذه المسئلة

الفرع الثالث فان قال قائل كيف تدعون عموم تعلق القدرة بجملة الحوادث واكثر  
ما في العالم من الحركات وغيرها متولدات بتولد بعضها من بعض بالضرورة فان حركة  
اليدين مثلاً بالضرورة تولد حركة الخاتم وحركة اليد في الماء تولد حركة الماء وهو مشاهد  
والعقل ايضاً بدل عليه اذ لو كانت حركة الماء والخاتم يخلق الله تعالى لجاز ان يخلق  
حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وهو محال وكذا في المتولدات مع انشعابها  
نقول ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول فان كون المذهب مردوداً او  
مقبولاً بعد كونه معقولاً والمعلوم عندنا من عبارة التولد ان يخرج جسم من جوف جسم  
كما يخرج الجنين من بطن الام والنبات من بطن الارض وهذا محال في الاعراض  
اذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ولا هو شيء حاو لاشياء  
حتى يرشح منه بعض ما فيه فحركة الخاتم اذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فما  
معنى تولدها منها فلا بد من تفهيمه واذا لم يكن هذا مفهوماً فقولكم انه مشاهد حماقة اذ

كونها حادثة معها مشاهد لا غير \* فاما كونها متولد منها فغير مشاهد وقولكم انه لو كان  
يخلق الله تعالى لقدر على ان يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء فهذه اوهوس  
بضاهي قول القائل لو لم يكن العلم متولداً من الارادة لقدر على ان يخلق الارادة دون العلم  
او العلم دون الحياة ولكن نقول المحال غير مقدور ووجود المشروط دون الشرط  
غير معقول والارادة شرطها العلم والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر لحيز  
فراغ ذلك الحيز فاذا حرك الله تعالى اليد فلا بد ان يشغل بها حيزاً في جوار الحيز الذي  
كانت فيه فما لم يفرغه كيف يشغله به ففراغه شرط اشتغاله باليد اذ لو تحرك ولم يفرغ  
الحيز من الماء بعدم الماء او حركته لاجتماع جسمان في حيز واحد وهو محال فكان خلو  
احدها شرطاً للآخر فتلازما فظن ان احدهما متولد من الآخر وهو خطأ فاما اللازمات  
التي ليست شرطاً ففندنا يجوز ان تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها بل لزومه يحكم طرد  
العادة كاشتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند تماسه الثلج فان  
كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى والا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاهرة عن خلق  
البرودة في الثلج والتماسة في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلاً عن البرودة فاذا ما  
يراه الخصم متولداً قسماً

احدهما شرط فلا يتصور فيه الا الاقتران \* والثاني ليس بشرط فيتصور فيه غير  
الاقتران اذ خربت العادات

فان قال قائل لم تدلوا على بطلان التولد ولكن انكرتم فهمه وهو مفهوم فانا لا نريد به  
توسيع الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج  
البرودة من الثلج وانقلناها او بخروجها من ذات البرودة بل نفي به وجود موجود عقيب  
موجود وكونه موجوداً وحادثاً به فالحدث نسميه متولداً والذي به الحدوث نسميه  
مولداً وهذه التسمية مفهومة فما الذي يدل على بطلانه

قلنا اذا اقررت بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون القدرة الحادثة  
موجودة فانا اذا احلنا ان نقول حصل مقدور بقدرة حادثة فكيف لا يتخيل الحصول  
بما ليس بقدرة واستحالته راجعة الى عموم تعلق القدرة وان خروجه عن القدرة مبطل  
لعموم تعلقها وهو محال ثم هو موجب للجهز والتابع كما سبق

نعم وعلى المعزلة القائلين بالتولد مناقضات في تفصيل التولد لا تحصى كقولهم ان  
النظر يولد العلم وتذكره لا يولده الى غير ذلك مما لا نطول بذكره فلا معنى للاطناب

فما هو مستغنى عنه وقد عرفت من جملة هذا ان الحادثات كلها جواهرها واعراضها الحادثة منها في ذات الاحياء والجمادات واقعة بقدرة الله تعالى وهو المستبد باختراعها وايستقيم بعض المخلوقات ببعض بل الكل يقع بالقدرة وذلك ما اردنا ان نبين من اثبات صفة القدرة لله تعالى وعموم حكمها وما اتصل بها من الفروع واللوازم

الصفة الثانية العلم ندعي ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات فان الموجودات منقسمة الى قديم وحادث والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته اعلم فيجب ضرورة ان يكون بذاته عالماً وصفاته ان ثبت انه عالم بغيره ومعلوم انه عالم بغيره لان ما ينطلق عاينه اسم الغير فهو صنعه المنقن وفعله المحكم المرتب وذلك يدل على قدرته على ما سبق فان من رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب في كونه عالماً بصنعة الكتابة كان سفيهاً في استراجه فاذا قد ثبت انه عالم بذاته وبغيره

فان قيل فهل لمعلوماته نهاية \* قلنا لا فان الموجودات في الحال وان كانت متناهية فالممكنات في الاستقبال غير متناهية ونعلم ان الممكنات التي ليست بوجودها انه سيوجد ما لا يوجد ما فيعلم اذا ما لا نهاية له بل لو اردنا ان نكثر على شيء واحد وجوهاً من النسب والتقديرات خرج عن النهاية والله تعالى عالم بجميعها \*

فانا نقول مثلاً ضعف الاثنين اربعة وضعف الاربعة ثمانية وضعف الثمانية ستة عشر وهكذا تضعف ضعف الاثنين وضعف ضعف الضعف ولا يتناهي والانسان لا يعلم من مراتبها الا ما يقدره بذهنه وسينقطع عمره ويبقى من التضعيفات ما لا يتناهي فاذا معرفة اضعاف اضعاف الاثنين وهو عدد واحد يخرج عن الحصر وكذلك كل عدد فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لما واحد كما سبأ في بيانه من بعد مع سائر الصفات

الصفة الثالثة الحياة ندعي انه تعالى حي وهو معلوم بالضرورة ولم ينكره احد ممن اعترف بكونه تعالى عالماً قادراً فان كون العالم القادر حياً ضروري اذا يعني بالحي الا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وبغيره والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حياً وهذا واضح والنظر في صفة الحياة لا يطول

الصفة الرابعة الارادة ندعي ان الله تعالى يريد لافعاله وبرهانه ان النعل الصادر منه مفعول بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض الا بخرج ولا تمكن ذنه للترجيح

لان نسبة الذات الى الضدين واحدة فما الذي خصص احد الضدين بالوقوع في حال دون حال وكذلك القدرة لا تكفي فيه اذ نسبة القدرة الى الضدين واحدة وكذلك العلم لا يكفي خلافاً للكهبي حيث اكتفى بالعلم عن الارادة لان العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ماهو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره

فان كان الشيء ممكناً في نفسه مساوياً للممكن الآخر الذي في مقابلة فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ولا يجعل احد الممكنين مرجحاً على الآخر بل نعقل الممكنين ويعقل تساويهما والله سبحانه وتعالى يعلم ان وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان ممكناً وان وجوده بعد ذلك وقيل ذلك كان مساوياً له في الامكان لان هذه الامكانات متساوية فحق العلم ان يتعلق بها كما هو عليه فان اقتضت صفة الارادة وقوعه في وقت معين يتعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعله يتعلق الادارة به فتكون الارادة للتعين علة ويكون العلم متعلقاً به تابعاً له غير مؤثر فيه ولو جاز ان يكتفى بالعلم عن الارادة لاكتفي به عن القدرة بل كان ذلك يكفي في وجوده افعالنا حتى لا نحتاج الى الارادة اذ يرجع احد الجانبين يتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال

فان قيل وهذا ينقلب عليكم في نفس الارادة فان القدرة كما لا تناسب احد الضدين فالارادة القديمة ايضا لا تتعين لاحد الضدين فاخصاصها باحد الضدين ينبغي ان يكون مخصوصاً ويتسلسل ذلك الى غير نهاية اذ يقال الذات لا تكفي للحدث اذ لو حدث من الذات امكن مع الذات غير متأخر فلا بد من القدرة والقدرة لا تكفي اذ لو كان للقدرة ما اخصص بهذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة الى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة فما الذي خصص هذا الوقت فيحتاج الى الارادة

فيقال والارادة لا تكفي فان الارادة القديمة عامة التعلق كالقدرة فنسبتها الى الاوقات واحدة ونسبتها الى الضدين واحدة فان وقع الحركة مثلاً بدلاً عن السكون لان الارادة تعلقت بالحركة لا بالسكون

فيقال ومن كان يمكن ان يتعلق بالسكون

فان قيل لا فهو محال وان قيل نعم فما متساويان اعني الحركة والسكون في مناسبة الارادة القديمة فما الذي اوجب تخصيص الارادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج الى تخصيص ثم يلزم السؤال في تخصيص المخصص ويتسلسل الى غير نهاية فلنا هذا سؤال غير معقول حيز عقول الفرق ولم يوفق للحق الا اهل السنة

فالفلاس فيه اربع فرق

فأئيل يقول ان العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى وانه ليس للذات صفة زائدة البتة ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديماً وكانت نسبة العالم اليه كنسبة المعول الى العلة ونسبة النور الى الشمس والظل الى الشخص وهو لاء هم الفلاسفة

وقائل يقول ان العالم حادث ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لارادة حادثة حدثت له لا في محل فانتضت حدوث العالم وهو لاء هم المعتزلة

وقائل يقول حدث بارادة حادثة حدثت في ذاته وهو لاء هم القائلون بكونه متعللاً للحوادث وقائل يقول حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الارادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت من غير حدوث ارادة ومن غير تغير صفة القديم فانظر الى الفرق والنسب مقام كل واحد الى الآخر فانه لا ينفك فربق عن اشكال لا يمكن حله الا اشكال اهل السنة فانه سريع الانحلال

اما الفلاسفة فقد قالوا بقديم العالم وهو متعال لان الفعل يستحيل ان يكون قديماً اذ معنى كونه فعلاً انه لم يكن ثم كان فان كان موجوداً مع الله ابدا فكيف يكون فعلاً بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها على ما سبق وهو متعال من وجوه ثم انهم مع انقحام هذا الاشكال لم يتخلصوا من اصل السؤال وهو ان الارادة لم تعلقت بالحدوث في وقت محدد ولا قبله ولا بعده مع تساوي نسب الاوقات الى الارادة فانهم ان تخلصوا عن خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات اذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص وكانت تقايبها ممكنة في العقل والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض ومن اعظم ما يلزمهم فيه ولا عذر لهم عنه امران اوردناهما في كتاب تنهايات الفلاسفة ولا محيص لهم عنها البتة

احدهما ان حركات الافلاك بعضها مشرقية اي من المشرق الى المغرب وبعضها مغربية اي من مغرب الشمس الى المشرق وكان عكس ذلك في الامكان مساوياً له اذ الحيات في الحركات مساوية فكيف لزم من الذات القديمة او من دورات الافلاك وهي قديمة عندهم ان تتعين جهة عن جهة لتقابلها وتساوياها من كل وجه وهذا لاجواب عنه الثاني ان الثالث الاقصى الذي هو الثالث التاسع عندهم المتحرك لجميع السماوات بطريق القمر في اليوم والليل مرة واحدة يتحرك على قطبين شمالي وجنوبي والقطب عبارة

عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابتين عند حركة الكرة على نفسها والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدها من النقطتين واحد

فنقول جرم الفلك الأقصى متشابه وما من نقطة الا وبتصور ان تكون قطباً فما الذي اوجب تعيين نقطتين من بين سائر النقط التي لا نهاية لها عندهم فلا بد من وصف زائد على الذات من شأنه تخصيص الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة وقد استوفينا تحقيق الالتزامين في كتاب التهاافت واما المعازلة فقد افصحوا امرين شنيعين باطلين

احدهما كون الباري تعالى مريداً بارادة حادثة لا في محل واذا لم تكن الارادة قائمة به فقول القائل انه مريدها هجر من الكلام كقوله انه مريد بارادة قائمة بغيره والثاني ان الارادة لم تحدث في هذا الوقت على الخصوص فان كانت بارادة اخرى فالسؤال في الارادة الاخرى لازم ويتسلسل الى غير نهاية وان كان لا بارادة فيحدث العالم في هذا الوقت على الخصوص لا بارادة فان انتقار الحادث الى الارادة لجوازه لا لكونه جسماً او اسماً او ارادة او علماً والحادثات في هذا منسوبة ثم لم يتخلصوا من الاشكال اذ يقال لهم لم تحدث الارادة في هذا الوقت على الخصوص ولم تحدث ارادة الحركة دون ارادة السكون فان عندهم يحدث لكل حادث ارادة حادثة متعلقة بذلك الحادث فلم تحدث ارادة تتعلق بضده

واما الذين ذهبوا الى حدوث الارادة في ذاته تعالى لا متعلقة بذلك الحادث فقد دفعوا احد الاشكالين وهو كونه مريداً بارادة في غير ذاته ولكن زادوا اشكالا آخر وهو كونه محلاً للحوادث وذلك يوجب حدوثه ثم قد بقيت عليهم بقية الاشكال ولم يتخلصوا من السؤال

واما اهل الحق فانهم قالوا ان الحادثات تحدث بارادة قديمة تعلق بها فيزتها عن اضدادها المائلة لها وقول القائل انه لم تعلق بها واضدادها مثلها في الامكان هذا سؤال خطأ فان الارادة ليست الا عبارة عن صفة شأنها تمييز الشيء على مثله

فقول القائل لم يميزت الارادة الشيء عن مثله كقول القائل لم اوجب العلم انكشاف المعلوم فيقال لا معنى للعلم الا ما اوجب انكشاف المعلوم فقول القائل لم اوجب الانكشاف كقوله لم كان العلم علماً ولم كان الممكن ممكناً والواجب واجباً وهذا محال لان العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب وسائر الذوات فكذلك الارادة وحقيقتها تمييز الشيء عن مثله فقول القائل لم يميزت الشيء عن مثله كقوله لم كانت الارادة ارادة والقدرة قدرة وهو

فعال وكل فريق مضطر الى اثبات صفة شائها تميز الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة فكان اقوم الفرق قِيلاً واحداً سبباً من اثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هي قديمة متعاقبة بالاحداث في وقت مخصوص فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك وهذا مما لا يستغنى عنه فريق من الفرق وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال والآن فكما تمهد القول في اصل الارادة

فاعلم انها متعلقة بجميع الحادثات عندنا من حيث انه ظهر ان كل حادث فمخترع بقدرته وكل مخترع بالقدرة محتاج الى ارادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصها به فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور فكل حادث مراد والشر والكفر والمصيبة حوادث فهي اذاً لا محالة مرادة فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فهذا مذهب السلف الصالحين ومعتقد اهل السنة اجمعين وقد قامت عليه البراهين

واما المعارضة فانهم يقولون ان المعاصي كلها والشعور حادثة بغير ارادته بل هو كاره لها ومعلوم ان اكثر ما يجري في العالم المعاصي فاذاً ما يكرهه اكثر ما يريد به فهو الى العجز والقصور اقرب بزعمهم تعالى رب العالمين عن قول الظالمين فان قبل فكيف يارب بما لا يريد وكيف يريد شيئاً وبني عنه وكيف يريد الفجور والمعاصي والظلم والقيح ويريد القبيح سفيه

فلنا اذا كشفنا عن حقيقة الامر وبيننا انه مبين للارادة وكشفنا عن القبيح والحسن وبيننا ان ذلك يرجع الى موافقة الاعراض ومخالفتها وهو سبحانه منزّه عن الاعراض فاندفعت هذه الاشكالات وسياتي ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى

( الصفة الخامسة والسادة في السمع والبصر ) ندعى ان صانع العالم سميع بصير وبدل عليه الشرع والعقل اما الشرع فيدل عليه آيات من القران كثيرة كقوله ( وهو السميع العليم ) وكقول ابراهيم عليه السلام ( لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً ) ونعلم ان الدليل غير منقلب عليه في معبوده وانه كان يعبد سميماً بصيراً ولا يشاركه في الالزام

فان قيل انما اريد به العلم

فلنا انما تصرف الفاظ الشارع عن موضوعاتها المذهومة السابقة الى الانهام اذ كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استعمالها في كونه سميماً بصيراً بل يجب ان يكون كذلك فلا معنى للتحكم بانكار ما فهمه اهل الاجماع من القران



فان قيل وجه استحالته انه ان كان سمعه وبصره حادثين كان محلاً للحوادث وهو محال وان كانا قديمين فكيف يسمع صوتاً معدوماً وكيف يرى العالم في الازل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى

قلنا هذا السؤال يصدر من معتزلي او فلسفي اما المعتزلي فدفعه هين فانه سلم انه يعلم الحادثات فنقول يعلم الله الان ان العالم كان موجوداً قبل هذا فكيف علم في الازل انه يكون موجوداً وهو بعد لم يكن موجوداً فان جاز اثبات صفة تكون عند وجود العالم علماً بانه كائن وفعله بانه سيكون وبعده بانه كان وقبله بانه سيكون وهو لا يتغير عبر عنه بالعلم بالعالم والعلمية جاز ذلك في السمع والسمعية والبصر والبصرة بجوان صدر من فلسفي فهو منكر لكونه عالماً بالحادثات المعينة الداخلة في الماضي والحال والمستقبل فسيبيلنا ان نقل الكلام الى العلم وثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحادثات كما سندكره ثم اذا ثبت ذلك في العلم قسمنا عليه السمع والبصر

واما المسلك العقلي فهو ان نقول معلوم ان الخالق اكمل من المخلوق ومعلوم ان البصير اكمل من لا يبصر والسميع اكمل من لا يسمع فيستحيل ان يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا تثبته للخالق وهذا ان اصلان بوجوب ان الاقرار بصحة دعوانا ففي ايها النزاع فان قيل النزاع في قولكم واجب ان يكون الخالق اكمل من المخلوق

قلنا هذا مما يجب الاعتراف به شرعاً وعقلاً والامة والعقلاء مجعون عليه فلا يصدر هذا السؤال من معتقد ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ماهو اعلى واشرف منه فقد انزعج عن غريرة البشرية وتطرق لسانه بما يذبو عن قبوله قلبه ان كان يفهم ما بقوله ولهذا لا نرى عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد

فان قيل النزاع في الاصل الثاني وهو قولكم ان البصير اكمل وان السمع والبصر كمال قلنا هذا ايضاً مدرك ببديهية العقل فان العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم فاننا بينا انه استحالة للعلم والتخيل ومن علم شيئاً ولم يره ثم راه استفاد مزيد كشف وكال فكيف يقال ان ذلك حاصل للمخلوق وليس بمحاصل للخالق او يقال ان ذلك ليس بكال فان لم يكن كلاً فهو نقص او لا هو نقص ولا هو كمال وجميع هذه الانقسام محال فظهر ان الحق ما ذكرناه

فان قيل هذا يلزمكم في الادراك الحاصل بالشم والذوق واللمس لان فقد هاتقان ووجودها كمال في الادراك فليس كمال علم من علم الرايحة ككمال علم من ادرك بالشم

وكذلك بالنزوق فاين العلم بالطعوم من ادراكها بالنزوق  
والجواب ان المحققين من اهل الحق صرحوا باثبات انواع الادراكات مع  
السمع والبصر والعلم الذي هو كمال في الادراك دون الاسباب التي هي مقترنة بها في  
العادة من الماسة والسلافة فان ذلك محال على الله تعالى كما جوزوا ادراك البصر من  
غير مقابلة بينه وبين المبصر وفي طرده هذا القياس دفع هذا السؤال ولا مانع منه ولكن  
لما لم يرد الشرع الا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن لنا اطلاق غيره  
واما ما هو نقصان في الادراك فلا يجوز في حقه تعالى البتة  
فان قيل يجوز هذا الى اثبات التلذذ والتألم فالخدر الذي لا يتألم بالضرب نافي عن المعنيين  
الذي لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذا فساد الشهوة نقصان فبيني ان ثبت في حقه شهوة  
قلنا هذه الامور تدل على الحدوث وهي في نفسها اذا بحث عنها نقصانات وهي بحاجة  
الى امور توجب الحدوث فالألم نقصان ثم هو محجوج الى سبب هو ضرب والضرب ممااسة تجري  
بين الاجسام واللذة ترجع الى زوال الألم اذا حقت او نزع الى درك ما هو محتاج اليه  
ومشتاق اليه والشوق والحاجة نقصان فالموقوف على النقصان ناقص ومعنى الشهوة طلب  
الشيء الملائم ولا طالب الا عند فقد المطلوب ولا لذة الا عند نيل ما ليس بوجود  
وكل ما هو ممكن وجوده لله فهو موجود فليس بفوته شيء حتى يكون يطالبه مشتقياً  
وبينيله ملئناً فلم يتصور هذه الامور في حقه تعالى واذا ( قيل ) ان فقد التألم والاحساس  
بالضرب نقصان في حق الخدر وان ادراكه كمال وان سقوط الشهوة من معدته نقصان  
وثبوتها كمال اريد به انه كمال بالاضافة الى ضده الذي هو مهلك في حقه فصار كمالاً  
بالاضافة الى الهلاك لان النقصان خير من الهلاك فهو اذا ليس كمالاً في ذاته بخلاف  
العلم وهذه الادراكات

الصفة السابعة الكلام ندعي ان صانع العالم متكلم كما اجمع عليه المسلمون  
واعلم ان من اراد اثبات الكلام بان العقل يقضي بجواز كون الخالق مرددين تحت  
الامر والنهي وكل صفة جائزة في المخلوقات تستند الى صفة واجبة في الخالق فهو سيف  
شطط اذ يقال له ان اردت جواز كونهم مأمورين من جهة الخالق الذين يتصور  
منهم الكلام فسلم وان اردت جوازه على العموم من الخالق والخالق فقد اخذت محل  
الزاع مسلماً في نفس الدليل وهو غير مسلم ومن اراد اثبات الكلام بالاجماع او بقول  
الرسول فقد سام نفسه خطة خسف لان الاجماع يستند الى قول الرسول عليه السلام ومن انكر

كون الباري متكلماً بالضرورة بنكر تصور الرسول اذ معنى الرسول المبلغ لرسول المرسل فان لم يكن للكلام متصور في حق من ادعى انه مرسل كيف يتصور الرسول ومن قال انا رسول الارض او رسول الجبل اليكم فلا يصح اليه لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والارض والله المثل الاعلى ولكن من يعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى استحالة منه ان يصدق الرسول اذ المكذب بالكلام لا بد ان يكذب بتبليغ الكلام والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام والرسول عبارة عن المبلغ فلعل الاقوام منهم ثالث وهو الذي ساكنه في اثبات السمع والبصر في ان الكلام للحي اما ان يقال هو كمال او يقال هو نقص او يقال لا هو نقص ولا هو كمال وباطل ان يقال هو نقص او هو لا نقص ولا كمال فنثبت بالضرورة انه كمال وكل كمال وجد للخلق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الاولى كما سبق

فان قيل الكلام الذي جعله الله منشا نظركم هو كلام الخلق وذلك اما ان يراد به الاصوات والحروف او يراد به القدرة على ايجاد الاصوات والحروف في نفس القادر او يراد به معنى ثالث سواها فان اريد به الاصوات والحروف فهي حوادث ومن الحوادث ما هي كالات في حقنا ولكن لا يتصور قيامها في ذات الله سبحانه وتعالى وان قام بغيره لم يكن هو متكلماً به بل كان المتكلم به الخلق الذي قام به وان اريد به القدرة على خلق الاصوات فهو كمال ولكن المتكلم ليس متكلماً باعتبار قدرته على خلق الاصوات فقط بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه والله تعالى قادر على خلق الاصوات فله كمال القدرة ولكن لا يكون متكلماً به الا اذا خلق الصوت في نفسه وهو محال اذ يصير به محلاً للحوادث فاستحال ان يكون متكلماً وان اريد بالكلام امر ثالث فليس مفهوم واثبات ما لا يفهم محال

فانا هذا التقسيم صحيح والسؤال في جميع اقسامه معترف به الا في انكار القسم الثالث فانا معترفون باستحالة قيام الاصوات بذاته واستحالة كونه متكلماً بهذا الاعتبار ولكننا نقول الانسان يسمى متكلماً باعتبارين احدهما بالصوت والحرف والاخر بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف وذلك كمال وهو في حق الله تعالى غير محال ولا هو دال على الحدوث ونحن لا نثبت في حق الله تعالى الا كلام النفس وكلام النفس لا سبيل الى انكاره في حق الانسان زائداً على القدرة والصوت حتى يقول الانسان زوّرت البارحة في نفسي كلاماً ويقال في نفس فلان كلام وهو يريد ان ينطق به ويقول الشاعر

لا يعجبك من اثر خطه حتى يكون مع الكلام اصيلا  
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً  
وما ينطق به الشعراء يدل على انه من الجليات التي يشترك كافة الخلق في دركها  
فكيف ينكر

فان قيل كلام النفس بهذا التأويل معترف به ولكنه ليس خارجاً عن العلوم  
والادراكات وليس جنساً براسه البتة ولكن ما يسميه الناس كلام النفس وحديث النفس  
هو العلم بنظم الالفاظ والعبارات وتاليف المعاني المعروفة على وجه مخصوص فليس في  
القلب الا معاني معروفة وهي العلوم والفاظ مسموعة هي معلومة بالسمع وهو ايضا علم  
معلوم اللفظ وينضاف اليه تاليف المعاني والالفاظ على ترتيب وذلك فعل يسمى فكراً  
وتسمى القدرة التي عنها يصدر الفعل قوة مفكرة\* فان اثبت في النفس شيئاً سوى نفس  
الفكر الذي هو ترتيب الالفاظ والمعاني وتاليفها وسوى القوة المفكرة التي هي قدرة عليها  
وسوى العلم بالمعاني مفترقها ومجموعها وسوى العلم بالالفاظ المرتبة من الحروف مفترقها ومجموعها  
فقد اثبت امرًا منكراً لا نعرفه وايضاحه ان الكلام اما امر او نهي او خبر او استخبار  
اما اخبار فلنظ يدل على علم في نفس المخبر فن علم الشيء وعلم اللفظ الموضوع للدلالة  
على ذلك الشيء كالضرب مثلاً فانه معنى معلوم بدرك بالحس ولفظ الضرب الذي هو  
مؤلف من الضاد والراء والباء الذي وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهي  
معرفة اخرى فكان له قدرة على اكتساب هذه الاصوات بلسانه وكانت له ارادة للدلالة  
وارادة لاكتساب اللفظ ثم منه قوله ضرب ولم يفتقر الى امر زائد على هذه الامور فكل  
امر قدرته سوى هذا فنحن نقدر نفيه ويتم مع ذلك قولك ضرب ويكون خبراً او كلاماً\*  
واما الاستخبار فهو دلالة على ان في النفس طلب معرفة

واما الامر فهو دلالة على ان في النفس طلب فعل المأمور وعلى هذا يقاس النهي  
وسائر الاقسام من الكلام ولا يعقل امر آخر خارج عن هذا وهذه الجملة ببعضها محال عليه  
كالاصوات وبعضها موجودة لله كالارادة والعلم والقدرة\* واما ما عدا هذا فغير مفهوم  
والجواب ان الكلام الذي نريده معني زائد على هذه الجملة ولذلك في قسم واحد  
من اقسام الكلام وهو الامر حتى لا يطول الكلام

فقول قول السيد لغلامه قم لفظ يدل على معنى والمعنى المدلول عليه في نفسه هو كلام  
وليس ذلك شيئاً مما ذكرتموه ولا حاجة الى الاطنباء في النقضات وانما يتوهم رده ما اراد

الى الامر او الى ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الدلالة لان الدلالة تستدعي مدلولاً والمدلول غير الدليل وغير ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الامر لانه قد يامر وهو لا يريد الامتثال بل يكرهه كالذي يهذر عند السلطان الهام بقتله نويحاً له على ضرب غلامه بانه انما ضربه لعصيانته وايته انه يامر به بين يدي الملك فيعصيه فاذا اراد الاحتجاج به وقال للغلام بين يدي الملك قم فاني عازم عليك بامر جزم لا عذر لك فيه ولا يريد ان يقوم فهو في هذا الوقت امر بالقيام قطعاً وهو غير مريد للقيام قطعاً فالطلب الذي قام بنفسه الذي دل لفظ الامر عليه هو الكلام وهو غير ارادة القيام وهذا واضح عند المصنف

فان قيل هذا الشخص ليس بامر على الحقيقة ولكنه موهوم انه امر فلنا هذا باطل من وجهين احدهما انه لو لم يكن آمراً لما تمده عذره عند الملك ولقيل له انت في هذا الوقت لا بتصور منك الامر لان الامر هو طلب الامتثال ويستحيل ان تريد الان الامتثال وهو سبب هلاكك فكيف تطمع في ان تتحجج بمعصيتك لامرك وانت عاجز عن امره اذ انت عاجز عن ارادة ما فيه هلاكك وفي امتثاله هلاكك ولا شك في انه قادر على الاحتجاج وان حجته قائمة ومهمدة لعذره وحجته بمعصية الامر فلو تصور الامر مع تحقيق كراهته الامتثال لما تصور احتجاج السيد بذلك البتة وهذا قاطع في نفسه لمن تأمله الثاني هو ان هذا الرجل لو حكى الواقعة للمفتيين وحلف بالطلاق الثلاث اني امرت العبد بالقيام بين يدي الملك بعد جريان عتاب الملك فعصي لافني كل مسلم بان طلاقه غير واقع وليس للفني ان يقول انا اعلم انه يستحيل ان تريد في مثل هذا الوقت امتثال الغلام وهو سبب هلاكك والامر هو ارادة الامتثال فاذا ما امرت هذا لوقاله المفتي فهو باطل بالاتفاق فقد انكشف الغطاء ولاح وجود معنى هو مدلول اللفظ زايد على ما عاده من المعاني ونحن نسى ذلك كلاماً وهو جنس مخالف للعلوم والارادات والاعتقادات وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالى بل يجب ثبوته فانه نوع كلام فاذا هو المعنى بالكلام القديم\* واما الحروف فهي حادثة وهي دلالات على الكلام والدليل غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول وان كانت دلالة ذاتية كالمفاته حادث وبديل على صانع قديم فن اين يبعد ان تدل حروف حادثة على صفة قديمة مع ان هذه دلالة بالاصطلاح ولما كان كل كلام النفس دقيقاً زل عن ذهن اكثر الضعفاء فلم يشبهوا الاحرف واصواتاً وبوجههم على هذا المذهب اسئلة واستبادات تشير الى بعضها ليستدل بها على طريق الدفع في غيرها

( الاول ) قول القائل كيف سمع موسى كلام الله تعالى اسمع صوتاً وحرقة فان قلتم ذلك فاذا لم يسمع كلام الله فان كلام الله ليس بحرف وان لم يسمع حرقة ولا صوتاً فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صوت

فانما سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف وانه ماذا يطلب به وبما ذا يمكن جوابه فلنفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال فنقول السمع نوع ادراك فنقول القائل كيف سمع كقول القائل كيف ادركت بحاسة الذوق حلاوة السكر وهذا السؤال لا سبيل الى شفاؤه الا بوجهين احدهما ان نسلم سكر الى هذا السائل حتى يدوفه ويدرك طعمه وحلاوته فنقول ادركت انا كما ادركته انت الان وهذا هو الجواب الثاني والتعريف الثامن

( والثاني ) ان يتعذر ذلك اما لفقد السكر او لعدم الذوق في السائل للسكر فنقول ادركت طعمه كما ادركت انت حلاوة العسل فيكون هذا جواباً صواباً من وجه وخطأ من وجه اما وجه كونه صواباً فانه تعريف بشي يشبه المسؤول عنه من وجه وان كان لا يشبهه من كل الوجوه وهو اصل الحلاوة فان طعم العسل يخالف طعم السكر وان قار به من بعض الوجوه وهو اصل الحلاوة وهذا غاية الممكن فان لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شيء اصلاً تعذر جوابه وتفهم ما سأل عنه وكان كالعنبر يسأل عن لذة الجماع وقط ما ادركه فيمتنع تفهمه الا ان تشبه له الحالة التي يدركها الجماع بلذة الاكل فيكون خطأ من وجه اذ لذة الجماع والحالة التي يدركها الجماع لا تساوي الحالة التي يدركها الاكل الا من حيث ان عموم اللذة قد شغلها فان لم يكن قد التذ بشي قط تعذر اصل الجواب وكذلك من قال كيف سمع كلام الله تعالى فلا يمكن شفاؤه في السؤال الا بان نسمعه كلام الله تعالى القديم وهو متعذر فان ذلك من خصائص الكليم عليه السلام فحين لا تقدر على اسماءه او تشبيه ذلك بشي من مسموعاته وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى فان كل مسموعاته التي فيها اصوات والاصوات لا تشبه ما ليس باصوات فيتعذر تفهمه بل الاصح لو سأل وقال كيف تسمعون انتم الاصوات وهو ما سمع قط صوتاً لم تقدر على جوابه فانا ان قلنا كما تدرك انت المصبرات فهو ادراك في الاذن كادراك البصر في العين كان هذا خطأ فان ادراك الاصوات لا يشبه

بصار الا لوان فدل ان هذا السؤال محال بل لو قال القائل كيف يرى رب الارباب في الآخرة كان جوابه محالاً لا محالة لانه يسأل عن كيفية ما لا كيفية له اذ معني قول القائل كيف هو اي مثل اي شيء هو مما عرفناه \* فان كان ما يسأل عنه غير مماثل لشيء مما عرفه \* كان الجواب محالاً ولم يدل ذلك على عدم ذات الله تعالى فكذلك تمذر هذا لا يدل على عدم كلام الله تعالى بل ينبغي ان يعتقد ان كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شيء كما ان ذاته ذات قديمة ليس كمثلها شيء وكما ترى ذاته رؤية تخالف رؤية الاجسام والاعراض ولا تشبهها فيسمع كلامه سمعاً يخالف الحروف والاصوات ولا يشبهها

الاستبعاد الثاني \* ان يقال كلام الله سبحانه حال في المصاحف ام لا فان كان حالاً فكيف حمل القديم في الحادث فان قلتم لا فهو خلاف الاجماع اذ احترام المصحف مجمع عليه حتى حرم على المحدث مسه وليس ذلك الا لان فيه كلام الله تعالى فنقول كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء بالالسة واما المكافئ والخبير والكتابة والحروف والاصوات كلها حادثه لانها اجسام واهراض في اجسام فكل ذلك حادث \* وان قلنا انه مكتوب في المصحف اعني صفة تعالى القديم لم يلزم ان تكون ذات القديم في المصحف كما انا اذا قلنا النار مكتوبة في الكتاب لم يلزم منه ان تكون ذات النار حالة فيه اذ لو حلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار بسانه لاحترق لسانه فالنار جسم حار وعليه دلالة في الاصوات المقطعة تقطيعاً يحصل منه النون والالف والراء فالخار المحرق ذات المدلول عليه لانفس الدلالة فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لا ذات الدليل والحروف ادلة وللادلة حرمة اذ جعل الشرع لها حرمة فلذلك وجب احترام المصحف لان فيه دلالة على صفة الله تعالى

الاستبعاد الثالث \* ان القرآن كلام الله تعالى ام لا \* فان قلتم لا فقد خرقتم الاجماع وان قلتم نعم فما هو سوى الحروف والاصوات ومعلوم ان قراءة القاري في الحروف والاصوات فنقول ما هنا ثلاثة الفاظ قراءة ومقروء وقراءة اما المقروء فهو كلام الله تعالى اعني صفة القديمة القائمة بذاته واما القراءة فهي في اللسان عبارة عن فعل القاري الذي كان ابتداء بعد ان كان تاركاً له ولا معني للحادث الا انه ابتدى بعد ان لم يكن فان كان الخصم لا يفهم هذا من الحادث فلنترك لفظ الحادث والمخلوق ولكن

نقول القراءة فعل ابتداء القارىء بعد ان لم يكن يفعله وهو محسوس **﴿** واما **﴿** القرآن فقد يطلق ويراد به المقرؤ فان اريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق وهو الذي اراده السلف رضوان الله عليهم بقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اي المقرؤ بالاسنة وان اريد به القراءة التي هي فعل القارىء ففعل القارىء لا يسبق وجود القارىء وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث وعلى الجملة من يقول ما حدثته باختياري من الصوت ونقطتيه وكنت ساكناً عنه قبله فهو قديم فلا ينبغي ان يخاطب وبكلف بل ينبغي ان يعلم المسكين انه ليس يدري ما يقوله ولا هو يفهم معنى الحرف ولا هو يعلم معنى الحادث ولو علمها اهل انه في نفسه اذا كان مخلوقاً كان ما يصدر عنه مخلوقاً وعلم ان القديم لا ينتقل الى ذات حادثه فالتترك التطويل في الجليات فان قول القائل بسم الله ان لم تكن السين فيه بعد الياء لم يكن قرأناً بل كان خطأ واذا كان بعد غيره ومثلاً خيراً عنه فكيف يكون قديماً ونحن نريد بالقديم ما لا يتأخر عن غيره اصلاً

**﴿** الاستبعاد الرابع **﴿** قولهم اجملت الامة على ان القرآن معجزة للرسول عليه السلام وانه كلام الله تعالى فانه سور وايات ولها مقاطع ومفاتيح وكيف يكون للقديم مقاطع ومفاتيح وكيف يتقسم بالسور والآيات وكيف يكون القديم معجزة للرسول عليه السلام والمعجزة هي فعل خارق للعادة وكل فعل فهو مخلوق فكيف يكون كلام الله تعالى قديماً فاننا اتكرونا ان لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقرؤا ما لان اعترف به فكل ما اورده المسنون من وصف القرآن بما هو قديم كقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ارادوا به المقرؤ وكل ما وصفوه به محالاً يحتمله القديم ككونه سوراً وايات ولها مقاطع ومفاتيح ارادوا به العبارات الدالة على الصفة القديمة التي هي قرأة واذا صار الاسم مشتركاً امتنع التناقض فالاجماع منعقد على ان لا قديم الا الله تعالى والله تعالى يقول ( حتى عاد كالعرجون القديم ) ولكن نقول اسم القديم مشترك بين معنيين فاذا ثبت من وجه لم يستعمل فيه من وجه اخر فكذا يسمى القرآن وهو جواب عن كل ما يوردونه من الاطلاقات المتناقضة فان انكروا كونه مشتركاً

فنقول اما اطلاقه لارادة المقرؤ دل عليه كلام السلف رضي الله عنهم ان القرآن كلام الله سبحانه غير مخلوق مع علمهم بانهم واصواتهم وقراءتهم وافعالهم مخلوقة **﴿** واما **﴿** اطلاقه لارادة القراءة فقد قال الشاعر

ضحوا باسخط عنوان السجود به  
بُطِيع الليل تسبيحاً وقرأنا



يعني القراءة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اذن الله لشيء كاذبه لشيء حسن  
الترنم بالقرآن والترنم يكون بالقراءة وقال كافة السلف القرآن كلام الله غير مخلوق  
وقالوا القرآن معجزة وهي فعل الله تعالى اذ علموا ان القديم لا يكون معجزاً فبان انه امم  
مشترك ومن لم يفهم اشتراك اللفظ ظن تناقضاً في هذه الاطلاقات

﴿الاستبعاد الخامس﴾ ان يقال معلوم انه لا مسموع الا ان الاصوات وكلام الله مسموع الا ان  
بالاجماع وبديل قوله تعالى (وان احدهم المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله)  
فنقول ان كان الصوت المسموع للمشرك عند الاجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم  
بذاته فاي فضل لموسى عليه السلام في اختصاصه بكونه كلياً لله على المشركين وهم يسمعون  
ولا يتصور عن هذا جواب الا ان نقول مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة  
بالله تعالى ومسموع المشرك اصوات دالة على تلك الصفة وتبين به على القطع الاشتراك  
اما في اسم الكلام وهو تسمية الدلالات باسم المدلولات فان الكلام هو كلام النفس حقيقة  
ولكن الالفاظ للدلالات عليه ايضاً تسمى كلاماً كما تسمى علماً اذ يقال سمعت علم فلان واغما  
نسمع كلامه الدال على علمه واما في اسم المسموع فان المفهوم المعلوم بسماع غيره قد يسمى  
مسموعاً كما يقال سمعت كلام الامير على لسان رسوله ومعلوم ان كلام الامير لا يقوم  
بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الامير فهذا ما اردنا ان  
نذكره في ايضاح مذهب اهل السنة في كلام النفس المعلوم من الفواض وبقي احكام  
الكلام نذكرها عند التعرض لاحكام الصفات

### ﴿القسم الثاني من هذا القطب﴾

في احكام الصفات عامة ما يشترك فيها او يفرق وهي اربعة احكام (الحكم الاول) ان  
الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات هي زائدة على الذات فصانع العالم تعالى عندها  
عالم بعلم وحي بحياة وفادر بقدرة هكذا في جميع الصفات وذهبت المعتزلة والفلاسفة الى انكار  
ذلك وقالوا القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة وانما الدليل يدل  
على كونه عالماً قادراً حياً لا على العلم والقدرة والحياة ولتعيين العلم من الصفات حتى لا  
نحتاج الى تكرير جميع الصفات وزعموا ان العلمية حال للذات وليست بصفة لكن المعتزلة  
ناقضوا في صفتين اذ قالوا انه يريد بارادة زائدة على الذات ومتكلم بكلام هو زائدة على  
الذات الا ان الارادة يخالفها في غير محل والكلام يخالفه في جسم حماد ويكون هو

المتكلم به والفلاسفة طردوا قياسهم في الارادة واما الكلام فانهم قالوا انه متكلم بمعنى انه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع اصوات منظومة اما في النوم واما في اليقظة ولا يكون لتلك الاصوات وجود من خارج البنية بل في سمع النبي كما يرى النائم اشخاصاً لا وجود لها ولكن تحدث صورها في دماغه وكذلك يسمع اصواتاً لا وجود لها حتى ان الحاضر عند النائم لا يسمع والنائم قد يسمع ويهوله الصوت الهائل ويزعجه وينتبه خائفاً مذعوراً وزعموا ان النبي اذا كان عالي الرتبة في النبوة ينتهي صفاء نفسه الى ان يرى في اليقظة صوراً عجيبة ويسمع منها اصواتاً منظومة فيحفظها ومن حواليه لا يرون ولا يسمعون وهذا المعنى عندهم بروءه الملائكة وسماع القرآن منهم ومن ليس في الدرجة العالية في النبوة فلا يرى ذلك الا في المنام فهذا تفصيل مذاهب الضلال والغرض اثبات الصفات والبرهان القاطع هو ان من ساعد على انه تعالى عالم فقد ساعد على ان له علماً فان المفهوم من قولنا عالم ومن له علم واحد فان العاقل يعقل ذاتاً ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك فيكون قد عقل صفة وموصوفاً والصفة علم مثلاً وله عبارتان

احدهما ظاهريه وهي ان نقول هذه الذات قد قام بها علم والاخرى وجيزه واجزت بالتصريف والاشتقاق وهي ان الذات عالمة كما تشاهد الانسان شخصاً وتشاهد نعلاناً وتشاهد دخول حله في النعل فله عبارة طويلة وهو ان نقول هذا الشخص رجله داخله في نعله او نقول هو منتعل ولا معنى لكونه منتعلاً الا انه ذو نعل وما يظن من ان قيام العلم بالذات يوجب للذات حالة تسمى عالمية هوس محض بل العلم هي الحالة فلا معنى لكونه عالماً الا لكون الذات على صفة وحال تلك الصفة الحال وهي العلم فقط ولكن من يأخذ المعاني من الالفاظ فلا بد ان يغلط

فاذا تكررت الالفاظ بالاشتقاق فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم اورث هذا اللفظ فلا ينبغي ان يفتر به وهذا يبطل جميع ما قيل وطول من العلة والمعلول وبطلان ذلك جلي باول العقل لمن لم يتكرر على سمعه ترديد تلك الالفاظ ومن علق ذلك بفهمه فلا يمكن نزوعه منه الا بكلام طويل لا يحتمله هذا المختصر والحاصل هو انا نقول للفلاسفة والمعزلة هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا موجوداً وفيه اشارة الى وجود وزيادة فان قالوا لا فاذاً كل من قال هو موجود عالم كانه قال هو موجود وهذا ظاهر الاستحالة واذا كان في مفهومه زيادة فذلك الزيادة هل هي مختصة بذات الموجود ام لا فان قالوا لا فهو محال اذ يخرج به عن ان يكون وصفاً له

وان كان مختصاً بذاته فحين لا نعني بالعلم الا ذلك وهي الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التي يحسن ان يشتق لوجود بسببه منه اسم العالم فقد ساعدتم على المعنى وعاد النزاع الى اللفظ وان اردت ايراده على الفلاسفة

قلت مفهوم قولنا قادر مفهوم قولنا عالم ام غيره فان كان هو ذلك بعينه فكأننا قادر قادر فانه تكرر بعض وان كان غيره فاذا هو المراد فقد اتبتم مفهومين احدهما يعبر عنه بالقدرة والاخر بالعلم ورجع الانكار الى اللفظ

فان قيل قولكم امر مفهومه عين المفهوم من قولكم امر وناه وخبر او غيره فان كان عينه فهو تكرر بعض وان كان غيره فليكن له كلام هو امر واخر هو نهي واخر هو خبر وليكن خطاب كل شيء مفارقاً لخطاب غيره وكذلك مفهوم قولكم انه عالم بالاعراض اهو عين مفهوم قولكم انه عالم بالجواهر او غيره فان كان عينه فليكن الانسان العالم بالجواهر عالماً بالعرض بعين ذلك العلم حتى يتعلق علم واحد بمعتقدات مختلفة لا نهاية لها وان كان غيره فليكن لله علوم مختلفة لا نها لها وكذلك الكلام والقدرة والارادة وكل صفة لا نهاية لمعتقداتها ينبغي ان لا يكون لاعداد تلك الصفة نهاية وهذا محال فان جاز ان تكون صفة واحدة تكون هي الامر وهي النهي وهي الخبر وتنوب عن هذه المعتقدات جاز ان تكون صفة واحدة تنوب عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ثم اذا جاز ذلك جاز ان تكون الذات بنفسها كافية ويكون فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة

والجواب ان نقول هذا السؤال يحرك قطعاً عظيماً من اشكالات الصفات ولا يليق حلها بالختصرات ولكن اذا سبق القلم الى ايراده فلنرمز الى مبدأ الطريق في حله وقد كاع عنه اكثر المحصلين وعدلوا الى التمسك بالكتاب والاجماع وقالوا هذه الصفات قد ورد الشرع بها اذ دل الشرع على العلم وقسم منه الواحد لا بحالة والزائد على الواحد لم يرد فلا يعتقد وهذا لا يكاد يشفي فانه قد ورد بالامر والنهي والخبر والتوراة والانجيل والقران فما المانع من ان يقال الامر غير النهي والقران غير التوراة وقد ورد به تعالى يعلم السر والعالية والظاهر والباطن والرضب واليابس وهلم جرا الى ما يشتمل القران عليه

فلعل الجواب ما يشير الى مطلع تحقيقه وهو ان كل فريق من العقلاء مضطرب ان يعترف بان الدليل قد دل على امر زائد على وجود ذات الصانع سبحانه وهو الذي يعبر عنه بانه عالم وقادر وغيره والاحتمالات فيه ثلاثة طرفان وواسطة والاقتصاد اقرب الى السداد اما الطرفان

فاحدها في التفريط وهو الافتقار على ذات واحدة تؤدي جميع هذه المداني وتنوب عنها كما  
قالت الفلاسفة او الثاني طرف الافراط وهو اثبات صفة لا نهاية لاحادها من العلم  
والكلام والقدرة وذلك بحسب عددها لصفات هذه الصفات وهذا اسراف لاصاير اليه البعض  
المعتزلة وبعض الكرامية

والراي الثالث هو القصد والوسط وهو ان يقال الاختلافات لاختلافها درجات في التقارب  
والتباعد فرب شيئين مختلفين بذاتيهما كاختلاف الحركة والسكون واختلاف القدرة  
والعلم والجوهر والعرض ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلفان لذاتيهما  
وانما يكون الاختلاف فيهما من جهة نفاير التعلق فليس الاختلاف بين القدرة والعلم  
كالاختلاف بين العلم بسواد العلم بسواد اخر او ببياض اخر ولذلك اذ حددت العلم تجدد  
دخل فيه العلم بالمعلومات كلها

فنقول الافتقار في الاعتقاد ان يقال كل اختلاف يرجع الى تباين الدوات بانفسها  
فلا يمكن ان يكفي الواحد منها وتنوب عن المختلفات فوجب ان يكون العلم غير القدوة  
وكذلك الحياة وكذا الصفات السبعة وان تكون الصفات غير الذات من حيث ان المباشرة  
بين الذات الموصوفة وبين الصفة اشد من المباشرة بين الصفتين

واما العلم بالشئ فلا يخالف العلم بغيره الا من جهة تعلقه بالمتعلق فلا يعد ان  
تفريق الصفة القديمة بهذه الخاصية وهو ان لا يوجب تباين المتعلقات فيها تبايناً وتعدداً  
فان قيل فليس في هذا قطع دابر الاشكال لانك اذا اعترفت باختلاف ما بسبب  
اختلاف المتعلق فالاشكال قائم فما لك وللنظر في سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف  
فاقول غاية الناصر لمذهب معين ان يظهر على القطع ترجيح اعتقاده على اعتقاد  
غيره وقد حصل هذا على القطع اذ لا طريق الا واحد من هذه الثلاث او اختراع  
رابع لا يعقل وهذا الواحد اذا قول بطريفة المتقابلين له علم على القطع رجحانه واذ لم يكن  
بد من اعتقاد ولا معتقد الا هذه الثلاث وهذا اقرب الثلاث فيجب اعتقاده وان بقى ما  
يجبك في الصدر من اشكال يلزم على هذا واللازم على غيره اعظم منه وتعليل الاشكال  
يمكن اما قطعه بالكيفية والمنظور فيه هي الصفات القديمة المتعالية عن افهام الخلق فهو  
امر ممتنع الا بتطويل لا يحتمله الكتاب هذا هو الكلام العام

واما المعتزلة فانا نفهمهم بالاستفراق بين القدرة والارادة  
وقولوا جاز ان يكون قادر بغير قدرة جاز ان يكون مر يد بغير ارادة ولا فرقان بينهما

فان قيل هو قادر لنفسه فلذلك كان قادراً على جميع المقدورات ولو كان مريداً  
لنفسه لكان مريداً لجملة المرادات وهو محال لان المضادات يمكن ارادتها على البذل لا  
على الجميع واما القدرة فيجوز ان تتعلق بالضدين

والجواب ان نقول قولوا انه مريد لنفسه ثم يختص ببعض الحادثات المرادات كما قلتم  
قادر لنفسه ولا تتعلق قدرته الا ببعض الحادثات فان جملة افعال الحيوانات والمتولدات  
خارجة عن قدرته وارادته جميعاً عندكم فاذا جاز ذلك في القدرة جاز في الارادة ايضاً  
واما الفلاسفة فانهم ناقضوا في الكلام وهو باطل من وجهين احدهما قولهم ان الله  
تعالى متكلم مع انهم لا يثبتون كلام النفس ولا يثبتون الاصوات في الوجود وانما يثبتون  
سماع الصوت بالخلق في اذن الذي من غير صوت من خارج ولو جاز ان يكون ذلك بها  
يحدث في دماغ غيره موصوفاً بانه متكلم لجاز ان يكون موصوفاً بانه مصوت ومتحرك لوجود  
الصوت والحركة في غيره وذلك محال \* والثاني ان ما ذكره رد للشرع كله فان  
ما يدركه التامخيل لا حقيقة له فاذا رددت معرفة النبي لكلام الله تعالى الى التخيل الذي  
يشبه اصغاث احلام فلا يثق به النبي ولا يكون ذلك علماً وبالجملة هؤلاء لا يعتقدون  
الدين والاسلام وانما يتجملون باطلاق عبارات احتراز امن السيف والكلام معهم في  
اصل الفعل وحدث العالم والقدرة فلا تشتغل معهم بهذه التفصيلات

فان قيل افقولون ان صفات الله تعالى غير الله تعالى

قلنا هذا خطأ قلنا اذا قلنا الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات  
بجودها اذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد اخلوها عن صفات الآلية كما لا يقال  
الفقه غير الفقيه ويد زيد غير زيد ويد النجار غير النجار لان بعض الداخل في الاسم  
لا يكون عين الداخل في الاسم فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين  
محال وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل فلو قيل الفقه غير الانسان فهو  
تجاوز ولا يجوز ان يقال غير الفقيه فان الانسان لا يدل على صفة الفقه فلا جرم يجوز  
ان يقال الصفة غير الذات التي تقوم بها الصفة كما يقال العرض القائم بالجواهر هو غير الجوهر  
على معني ان مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخر وهذا حصر جائز بشرطين

احدهما ان لا يمنع الشرع من اطلاقه وهذا مختص بالله تعالى (والثاني ان لا يفهم  
من الغير ما يجوز وجوده دون الذي هو غيره بالاضافات اليه فانه ان فهم ذلك لم يمكن  
ان يقال مواد زيد غير زيد لانه لا يوجد دون زيد فاذا قد انكشفت بهذا ما هو حقا

المعنى وما هو حظ اللفظ فلا معنى للتطويل في الجليات  
الحكمة الثاني في الصفات ندعى ان هذه الصفات كلها فاعية بذاته لا يجوز ان يقوم شيء  
منها بغير ذاته سواء كان في محل او لم يكن في محل واما المعتزلة فانهم يحكموا بان الارادة  
لا تقوم بذاته تعالى فانها حادثة وليس هو محلاً للحوادث ولا يقوم بمحل آخر لانه يؤدي  
الى ان يكون ذلك المحل هو المريد به فبهي توجد لا في محل وزعموا ان الكلام لا يقوم  
بذاته لانه حادث ولكن يقوم بجسم هو جواد حتى لا يكون هو المتكلم به بل المتكلم  
به هو الله سبحانه \* اما البرهان على ان الصفات ينبغي ان تقوم بالذات فهو عند من فهم  
ما قدمناه مستغني عنه فان الدليل لما دل على وجود الصانع سبحانه دل بعدمه على ان الصانع تعالى بصفة  
كذا ولا نعي بانه تعالى على صفة كذا الا انه تعالى على تلك الصفة ولا فرق بين كونه على  
تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته وقد بينا ان مفهوم قولنا علم واحد وذاته تعالى علم واحد مفهوم  
قولنا مريد وقامت بذاته تعالى ارادة واحدة ومفهوم قولنا لم نعلم بذاته ارادة وليس بمريد واحد  
فتسميته الذات مريدة ارادة لم نعلم به كتسميته متحركاً بمحركة لم نعلم به واذا لم نعلم الارادة  
به فسواء كانت موجودة او معدومة فنقول القائل انه مريد لفظ خطأ لا معنى له وهكذا  
المتكلم فانه متكلم باعتبار كونه محلاً للكلام اذ لا فرق بين قولنا هو متكلم وبين قولنا قام  
الكلام به ولا فرق بين قولنا ليس بمتكلم وقولنا لم يقم بذاته كلام كما في كونه مصوّفاً  
ومتحركاً \* فان صدق على الله تعالى قولنا لم يقم بذاته كلام صدق قولنا ليس بمتكلم لانها  
عبارةتان عن معنى واحد والعجب من قولهم ان الارادة توجد لا في محل فان جاز وجود  
صفة من الصفات لا في محل فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة بل الكلام فلم قالوا  
بخلق الاصوات في محل فليخلق في غير محل وان لم يعقل الصوت الا في محل لانه عرض وصفة  
فكذا الارادة ولو عكس هذا القيل انه خلق كلاماً لا في محل وخلق ارادة في محل لكان العكس  
كالطرد ولكن لما كان اول المخلوقات يحتاج الى الارادة والمحل مخلوق لم يمكنهم تقدير  
محل الارادة موجوداً قبل الارادة فانه لا محل قبل الارادة الا ذات الله تعالى ولم  
يجهلوه محل للحوادث ومن جعله محلاً للحوادث اقرب حال منهم فان استحالة وجود ارادة  
في غير محل واستحالة كونه مريداً بارادة لا تقوم به واستحالة حدوث ارادة حادثة به بلا  
ارادة تدرك ببديهة العقل او نظره الجلي فهذه ثلاثة استحالات جلية واما استحالة كونه  
محلاً للحوادث فلا يدرك الا بنظر دقيق كما سنذكره

الحكم الثالث ان الصفات كلها قديمة فانها ان كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث وهو محال او كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك اظهر استحالة كاسبق ولم يذهب احد الى حدوث الحياة والقدرة وانما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الارادة وفي التكلام ونحن نستدل على استحالة كونه محلاً للحوادث من ثلاثة اوجه

الدليل الاول ان كل حادث فهو جازي الوجود والقديم الازلي واجب الوجود ولو تطرق الجواز الى صفاته لكان ذلك منافضاً لوجوب وجوده فان الجواز والوجوب بتناقضان فكل ما هو واجب الذات من المحال ان يكون جازي الصفات وهذا واضح بنفسه

الثاني وهو الاقوى انه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يجوز اما ان يرتقي الوهم الى حادث يستحيل قبله حادث اولاً يرتقي اليه بل كان حادث فيجوز ان يكون قبله حادث فان لم يرتقي الوهم اليه لزم جواز اتصافه بالحوادث ابداً ولزم منه حوادث لا اول لها وقد قام الدليل على استحالاته وهذا القسم ما ذهب اليه احد من العقلاء وان ارتقى الوهم الى حادث استحتمل قبله حدوث حادث فتلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته لا تتصور اما ان تكون لذاته او لازيد عليه وباطل ان يكون لازيد عليه فان كل زائد يفرض ممكن تقدير عدمه فيلزم منه تواصل الحوادث ابداً وهو محال فلم يبق الا ان استحالاته من حيث ان واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته فاذا كانت ذلك مستحيلاً في ذاته ازلا استحتمل ان يتقلب المحال جازياً وينزل ذلك منزلة استحالاته لقبول اللون ازلا فان ذلك يبقى فيما لا يزال لانه لذاته لا يقبل اللون باتفاق العقلاء ولم يجوز ان تغير تلك الاستحالة الى الجواز فكذلك سائر الحوادث فان قيل هذا يبطل بحدوث العالم فانه كان ممكناً قبل حدوثه ولم يكن الوهم يرتقي الى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع ذلك يستحيل حدوثه ازلاً ولم يستحيل على الجملة حدوثه

قلنا هذا الالتزام فاسد فانا لم نحيل اثبات ذات تنبوع عن قبول حادث لكونها واجبة الوجود ثم نقول الى جواز قبول الحوادث والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بانها قابلة للحدوث او غير قابلة حتى يتقلب الى قبول جواز الحدوث فيلزم ذلك على مساق دليلنا نعم يلزم ذلك المعزلة حيث قالوا للعالم ذات في العدم قديمة قابلة للحدوث بطراً عليها الحدوث بعد ان لم يكن فاما على اصلنا فغير لازم وانما الذي نقوله في العالم انه فعل وقدم الفعل محال لان القديم لا يكون فعلاً

الدليل الثالث هو اننا نقول اذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو قبل ذلك اما ان يتصف

بضد ذلك الحادث او بالانفكاك عن ذلك الحادث وذلك الضد او ذلك الانفكاك ان كان قديماً استحال بطلانه وزواله لان القديم لا يعدم وان كان حادثاً كان قبله حادث لا يمتالة وكذا قبل ذلك الحادث حادث ويؤدي الى حوادث لا اول لها وهو محال وينفع ذلك بان تفرض في صفة معينة كالكلام مثلاً فان الكرامية قالوا انه في الازل منكم على معنى انه قادر على خالق الكلام في ذاته ومهما احدث شيئاً في غير ذاته احدث في ذاته قوله كن ولا بد ان يكون قبل احدث هذا القول ساكناً ويكون سكوته قديماً واذا قال جهم انه يحدث في ذاته علماً فلا بد ان يكون قبله غافلاً وتكون غفلته قديمة فنقول السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم فان قيل السكوت ليس بشيء انما يرجع الى عدم الكلام والغفلة ترجع الى عدم العلم والجهل واذا وجد الكلام لم يطل شيء اذ لم يكن شيء الا الذات القديمة وهي باقية ولكن انضاف اليها موجود آخر وهو الكلام والعلم فاما ان يقال انعدم شيء فلا يبتذل ذلك مغزلة وجود العالم فانه يطل العدم القديم ولكن العدم ليس بشيء حتى يوصف بالقديم ويقدر بطلانه\* والواجب من وجهين (احدهما) ان قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة عدم العلم وليست بصفة كقوله البياض هو عدم السواد وسائر الالوان وليس باون والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض وذلك محال والدليل الذي دل على استحالته بعينه يدل على استحالة هذا والخصوص في هذه المسئلة معترفون بان السكون وصف زايد على عدم الحركة فان كل من يدعي ان السكون هو عدم الحركة لا يقدر على اثبات حدوث العالم فظهور الحركة بعد السكون اذا دل على حدوث المتحرك فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدوث المتكلم من غير فرق اذ المسالك الذي به يعرف كون السكون معني هو مضاد للحركة بعينه يعرف به كون السكوت معني بضاد الكلام وكون الغفلة معني بضاد العلم وهو انا اذا ادركنا تفرقة بين حالتي الذات الساكنة والمتحركة فان الذات مدركة على الحالتين والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا ترجع التفرقة الى زوال امر وحدوث امر فان الشيء لا يفارق نفسه فدل ذلك على ان كل قابل للشيء فلا يخلو عنه او عن ضده وهذا مطرد في الكلام وفي العلم ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه فان ذلك لا يوجب ذاتين فانه لم ندرك في الحالتين ذات واحدة بطراً عليها الوجود بل لاذات للعالم قبل الحدوث والقديم ذات قبل حدوث الكلام علم على وجه مخالف للوجه الذي علم عليه بعد حدوث الكلام



يعبر عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام فها وجهان مختلفان ادركت عليها ذات مستمرة الوجود في الحالتين وللذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكتاً كما كان له هيئة بكونه متكلماً وكأله هيئة بكونه ساكتاً ومتغيراً وايضاً واسود وهذه الموازنة مطابقة لا يخرج منها

الوجه الثاني في الانفصال هو ان يسلم ايضاً ان السكوت ليس بمعنى وانما يرجع ذلك الى ذات متفكة عن الكلام فالانفكاك عن الكلام حال المنفك لا محالة بنعدم بطرياق الكلام فحال الانفكاك تسمى عدماً او وجوداً او صفة او هيئة فقد انتفى الكلام والمنتفى قديم وقد ذكرنا ان القديم لا ينتفى سواء كان ذاتاً او حالاً او صفة وليست الاستغالة لكونه ذاتاً فقط بل لكونه قديماً ولا يلزم عدم العالم فانه انتفى مع القدم لان عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال لذات حتى يقدر تغيرها وتبدلها على الذات والفرق بينها ظاهر فان قيل الاعراض كثيرة والخصم لا يدعى كون الباري محل حدوث شيء منها كالالوان والآلام والذات وغيرها وانما الكلام في الصفات السبعة التي ذكرتموها ولا نزاع من جملتها في الحياة والقدرة وانما النزاع في ثلاثة في القدرة (١) والارادة والعالم وفي معنى العلم السمع والبصر عند من يثبتها وهذه الصفات الثلاثة لا بد ان تكون حادثة ثم يستحيل ان تقوم بغيره لانه لا يكون متصفاً بها فيجب ان تقوم بذاته فيلزم منه كونه محلاً للحوادث

اما العلم بالحوادث فقد ذهب جهم الى انها علوم حادثة وذلك لان الله تعالى الآن عالم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهو في الازل ان كان عالماً بانه كان قد وجد كان هذا جهلاً لا علماً واذا لم يكن عالماً بانه قد وجد كان جهلاً لا علماً واذا لم يكن عالماً وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهكذا القول في كل حادث واما الارادة فلا بد من حدوثها فانها لو كانت قديمة لكان المراد معها فان القدرة والارادة هما شيئاً وارفعت العوائق منها وجب حصول المراد فكيف يتأخر المراد عن الارادة والقدرة من غير عائق فلهذا قالت المعتزلة بحدوث ارادة في غير محل وقالت الكرامية بحدوثها في ذاته وربما عبروا عنه بانه يخفى ايجاداً في ذاته عند وجود كل موجود وهذا راجع الى الارادة

واما الكلام فكيف يكون قديماً وفيه اخبار عما مضى فكيف قال في الازل (١) انا

اوسلنا نوحاً الى قومه ) ولم يكن قد خلق نوحاً بعد وكيف قال في الازل لموسى ( اخلع  
نعليك ) ولم يخلق بعد موسى فكيف امر ونهى من غير مأثور ولا منهي واذا كان  
ذلك محالاً ثم علم بالضرورة انه امر ونهى واستقال ذلك في القدم علم قطعاً انه صار آمراً  
ناهيماً بعد ان لم يكن فلا معنى لكونه محالاً للحوادث الا هذا والجواب انا نقول مهما حالنا  
الشبهة في هذه الصفات الثلاثة انتهض منه دليل مستقل على ابطال كونه محالاً للحوادث  
اذ لم يذهب اليه ذاهب الا بسبب هذه الشبهة واذا انكشف كان القول بها باطلاً  
كالقول بانه محل اللوان وغيرها مما لا يدل دليل على الانصاف بها \* فنقول الباري تعالى  
في الازل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الازل  
العلم بان العالم يكون من بعد وعند الوجود العلم بانه كائن وبعده العلم بانه كان وهذه الاحوال  
تتعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى تلك الصفة وهي لم تتغير وانما المتغير احوال  
العالم وايضا به تنال وهو ان اذا فرضنا للواحد منا علماً بقدم زيد عند طلوع الشمس  
وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم يتقدم بل بقي ولم يخلق له علم آخر عند طلوع  
الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع ايكون علماً بقدم زيد او غير عالم ومحال ان  
يكون غير عالم لانه قدر بقاء العلم بالقدم عند الطلوع وقد علم الآن الطلوع فيازمه  
بالضرورة ان يكون علماً بالقدم فلو دام عند انقضاء الطلوع فلا بد ان يكون علماً بانه  
كان قد قدم والعلم الواحد افاد الاحاطة بانه سيكون وانه كائن وانه قد كان فهكذا ينبغي  
ان يفهم علم الله القديم الموجب بالاحاطة بالحوادث وعلى هذا ينبغي ان يقاس السمع  
والبصر فان كل واحد منهما صفة يتضح بها المرئي والمسموع عند الوجود من غير حدوث  
تلك الصفة ولا حدوث امر فيها وانما الحادث المسموع والمرئي والدليل القاطع على هذا  
هو ان الاختلاف بين الاحوال شيء واحد في انقسامه الى الذي كان ويكون وهو كائن  
لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة ومعلوم ان العلم لا يتعدد بتعدد الذوات  
فكيف يتعدد بتعدد احوال ذات واحدة واذا كان علم واحد يفيد الاحاطة بذوات مختلفة  
متباينة فمن اين يستقيم ان يكون علم واحد يفيد احاطة باحوال ذات واحدة بالاضافة  
الى الماضي والمستقبل ولا شك ان جهما ينفي النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت  
علوماً لانهاية لما فيازمه ان يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة فكيف يستبعد ذلك  
في احوال معلوم واحد بحقيقة انه لو حدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم لا يتخلو اما ان  
يكون معلوماً او غير معلوم فان لم يكون معلوماً فهو محال لانه حادث وان جاز حادث لا يعينه

مع انه في ذاته. اولى بان يكون متصفاً له فبان يجوز الا يعلم الحوادث المبانية لذاته اولى وان كان معلوماً فاما ان يفتقر الى علم اخر وكذلك العلم يفتقر الى علوم آخر لانهاية لها وذلك محال واما ان يعلم الحوادث والعلم بالحدوث نفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومان احدهما ذات والاخر ذات الحادث فيلزم منه لا محالة تجوز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين فكيف لا يجوز علم واحد يتعلق باحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم ونزعه عن التغير وهذا لا يخرج منه فاما الارادة فقد ذكرنا ان حدودها بغير ارادة اخرى محال وحدوثها بارادة يتسلسل الى غير نهاية وان تعلق الارادة القديمة بالاحداث غير محال ويستحيل ان تعلق الارادة بالقديم فلم يكن العالم قديماً لان الارادة تعلقت باحداثه لا بوجوده في القديم وقد سبق ابضاح ذلك وكذلك الكرامى اذا قال يحدث في ذاته ايجاداً في حال حدوث العالم فبذلك يحصل حدوث العالم في ذلك الوقت فيقال له وما الذي خصص الابداد الحادث في ذاته بذلك الوقت فيحتاج الى مخصص آخر فيلزمهم في الابداد ما لزم المعتزلة في الارادة الحادثة ومن قال منهم ان ذلك الابداد هو قوله كن وهو صوت فهو محال من ثلاثة اوجه احدها استحالة قيام الصوت بذاته والاخر ان قوله كن حادث ايضاً فان حدث من غير ان يقول له كن فليحدث العالم من غير ان يقال له كن فان افترق قوله كن في ان يكون الى قول آخر افترق القول الاخر الى ثالث والثالث الى رابع ويتسلسل الى غير نهاية ثم لا ينبغي ان يناظر من انتهى عقله الى ان يقول يحدث في ذاته بعد كل حادث في كل وقت قوله كن فيجتمع الآف الآف اصوات في كل لحظة ومعلوم ان النون والكاف لا يمكن النطق بهما في وقت واحد بل ينبغي ان تكون النون بعد الكاف لان الجمع بين الحرفين محال وان جمع ولم يرتب لم يكن قولاً مفهوماً ولا كلاماً وكما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين ولا يعقل في اوان واحد الف الف كاف كما لا يعقل الكاف والنون فهو لا حقهم ان يستزقوا الله عقلاً وهو اهم لهم من الاشتغال بالنظر

والثالث ان قوله كن خطاب مع العالم في حالة العدم او في حالة الوجود فان كان في حالة العدم فالمعذوم لا يفهم الخطاب فكيف يمثل بان يتكون بقوله كن وان كان في حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن فانظر ماذا يفعل الله تعالى عين ضل عن سبيله فقد انتهى ركاكة عقله الى ان لا يفهم المعنى بقوله تعالى ( اذا اردنا ان نقول له كن فيكون ) وانه كناية عن نقاد القدرة وكأها حتى انجز بهم الى هذه المخازى نعوذ بالله من الخزي

والفضيحة يوم النزع الا كبر يوم تكشف الضمائر وتبلى السرائر فيكشف اذ ذلك سر الله عن خبايا الجهال ويقال للجاهل الذي اعتقد في الله تعالى وفي صفاته غير الرأي السديد ( لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبهرلك اليوم حديد )

واما الكلام فهو قديم وما استبعدوه من قوله تعالى ( اخضع لعاليك ) ومن قوله تعالى ( انا ارسلنا نوحا ) استبعاد مستنده تقديرهم الكلام صوتا وهو محال فيه وليس محال اذ فهم كلام النفس \* فانا نقول يقوم بذات الله تعالى خبر عن ارسال نوح العبارة عنه قبل ارساله انا نرسله وبعد ارساله انا ارسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمعنى القائم بذاته تعالى لا يختلف فان حقيقته انه خبر متعلق بخبر ذلك الخبر هو ارسال نوح في الوقت المعاموم وذلك لا يختلف باختلاف الاحوال كما سبق في العلم وكذلك قوله اخضع لعاليك لفظه تدل على الامر والامر افتضاء وطالب يقوم بذات الامر وليس شرط قيامه به ان يكون المأمور موجودا ولكن يجوز ان يقوم بذاته قبل وجود المأمور فاذا وجد المأمور كان مأمورا بذلك الافتضاء بعينه من غير تجديد افتضاء آخر وكمن شخص ليس له ولد ويقوم بذاته افتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده اذ يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم وهذا الافتضاء ينتج في نفسه على تقدير الوجود فلو وجد الولد وخلق له عقل وخلق له علم بما في نفس الاب من غير تقدير صياغة لفظ مسموع وقدر بقاء ذلك الافتضاء على وجوده لعلم الابن انه مأمور من جهة الاب بطلب العلم في غير استئناف افتضاء متجدد في النفس بل يبقى ذلك الافتضاء نعم العادة جارية بأن الابن لا يحدث له علم الا بلفظ يدل على الافتضاء الباطن فيكون قوله بلسانه اطالب العلم دلالة على الافتضاء الذي في ذاته سواء حدث في الوقت او كان قديما بذاته قبل وجود ولده فهكذا ينبغي ان يفهم قيام الامر بذات الله تعالى فتكون الالفاظ الدالة عليه حادثة والمدلول قديما وجود ذلك المدلول لا يستدعي وجود المأمور بل تصور وجوده مهما كان المأمور مقدر الوجود فان كان مستحيل الوجود ربما لا يتصور وجود الافتضاء ممن يعلم استحالة وجوده فذلك لا نقول ان الله تعالى يقوم بذاته افتضاء فعل ممن يستحيل وجوده بل ممن علم وجوده وذلك غير محال \* فان قيل افتقولون ان الله تعالى في الازل أمر وانه \* فان قلتم انه أمر فكيف يكون أمرا لا مأمورا له وان قلتم لا فقد صار أمرا بعد ان لم يكن فانما اختلف الاصحاب في جواب هذا والمختار ان نقول هذا نظر بتعلق احد طرفيه بالمعنى والاخر باطلاق الاسم من حيث اللغة فاما حفظ المعنى فقد انكشف وهو ان الافتضاء

القديم معقول وان كان سابقاً على وجود المأمور كما في حق الولد ينبغي ان يقال اسم الامر ينطلق عليه بعد فهم المأمور ووجوده ام ينطلق عليه قبله وهذا امر لفظي لا ينبغي للنظر ان يشتغل بامثاله ولكن الحق انه يجوز اطلاقه عليه كما يجوزوا تسمية الله تعالى قادراً قبل وجود المقدور ولم يستبعدوا قادراً ليس له مقدور موجود بل قالوا القادر يستدعي مقدوراً معلوماً لا موجوداً فكذلك الامر يستدعي مأموراً معلوماً موجوداً والمعلوم معلوم الوجود قبل الوجود بل يستدعي الامر مأموراً به كما يستدعي مأموراً ويستدعي امراً ايضاً والمأمور به يكون معدوماً ولا يقال انه كيف يكون امراً من غير مأمور به بل يقال له مأمور به هو معلوم وليس يشترط كونه موجوداً بل يشترط كونه معدوماً بل من امر ولده على سبيل الوضعية بامر ثم توفي فاقب الولد بها اوصى به يقال امثال امر والده الامر معدوم والامر في نفسه معدوم ونحن مع هذا نطلق اسم امثال الامر فاذا لم يستبعد كون المأمور ممثلاً للامر ولا وجود للامر ولا للامر ولم يستبعد كون الامر امراً قبل وجود المأمور به فمن اين يستدعي وجود المأمور فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعاً ولا نظر الا فيهما فهذا ما اردنا ان نذكره في استحالة كونه محلاً للحوادث اجمالاً وتفصيلاً

الحكم الرابع ان الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه ازلاً وابداً فهو في القدم كان حياً قادراً عالماً سميعاً بصيراً متكبلاً واما ما يشق له من الافعال كالرازق والمخلق والمعلم والمذل فقد اختلف في انه يصدق في الازل ام لا وهذا اذا كشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه

والقول الجامع ان الاسامي التي تسمى بها الله تعالى اربعة الاول ان لا يدل الا على ذاته كالموجود وهذا صادق ازلاً وابداً

الثاني ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فانه يدل على وجود غير مسبوق بعدم ازلاً والباقي فانه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخرًا وكالواحد فانه يدل على الوجود وسلب الشريك وكالغني فانه يدل على الوجود وسلب الحاجة فهذا ايضاً يصدق ازلاً وابداً لان ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلزم الذات على الدوام

الثالث ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم وما يرجع الى هذه الصفات السبعة كالامر والنهي والظهور والنفاذ فذلك ايضاً يصدق عليه ازلاً وابداً عند من يعتقد قدم جميع الصفات

الرابع ما يدل على الوجود مع اضافة الى فعل من افعاله كالخود والرزاق والخالق والمعلم والممثل وامثاله وهذا يختلف فيه فقال قوم هو صادق اذ لو لم يصدق لكان اتصافه موجبا للتغير وقال قوم لا يصدق اذ لا خلق في الازل فكيف خالقا والكاشف للغطاء عن هذا ان السيف في الغمد يسمى صارما وعند حصول القطع به وفي تلك الحالة على الافتراض يسمى صارما وها بمعنيين مختلفين فهو في الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل وكذلك الماء في الكوز يسمى مرويا وعند الشرب يسمى مرويا وها اطلاقان مختلفان فعنى تسمية السيف في الغمد صارما ان الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لقصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لمرآخروء ذاته فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارما بصدق اسم الخالق على الله تعالى في الازل فان الخلق اذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد امر في الذات لم يكن بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الازل وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الازل فهذا حظ المعنى فقد ظهر ان من قال انه لا يصدق في الازل هذا الاسم فهو محق واراد به المعنى الثاني ومن قال يصدق في الازل فهو محق اوراد به المعنى الاول واذا كشف الغطاء على هذا الوجه ارتفع الخلاف فهذا تمام ما اردنا ذكره في قطب الصفات وقد اشتمل على سبعة دعاو وتنوع عن صفة القدرة ثلاثة فروع وعن صفة الكلام خمسة استبعادات واجتمع من الاحكام المشتركة بين الصفات اربعة احكام فكان المجموع ثمانية عشر بين دعوى هي اصول الدعاوي وان كان تنبني كل دعوى على دعاوي بها يتوصل الى اثباتها فلنشغل بالقطب الثالث من الكتاب ان شاء الله تعالى القطب الثالث في افعال الله تعالى وجملة افعال جايزة لا يوصف شي منها بالوجوب وتدعى في هذا القطب سبعة امور

ندعى انه يجوز لله تعالى ان لا يكلف عباده وانه يجوز ان يكفهم ما لا يطاق وانه يجوز منه ايلام العباد بغير عوض وجنابة وانه لا يجب رعاية الاصلح لهم وانه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية وان العبد لا يجب عليه شي بالعقل بل بالشرع وانه لا يجب على الله بعثه الرسل وانه لو بعث لم يكن قبيحا ولا محالا بل يمكن اظهار صدقهم بالمعجزة وجملة هذه الدعاوي تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبيح ولقد خاض الخافضون فيه وطولوا القول في ان العقل هل يحسن ويقبح وهل يوجب وانما كثير الخبط لانهم لم يحصلوا معنى هذه الاقايام واختلافات الاصطلاحات فيها وكيف

تخاطب خصمان في ان العقل واجب ام وهما بعد لم يفهما معنى الواجب فهما متحصلا متفقا عليه بينهما فلنقدم البحث عن الاصطلاحات ولا بد من الوقوف على معنى ستة الفاظ وهي الواجب والحسن والقيح والعبث والسفه والحكمة فان هذه الالفاظ مشتركة ومثار الاغاليط اجمالها والوجه في امثال هذه المباحث ان تطرح الالفاظ ونحصل المعاني في العقل بعبارات اخرى ثم نلتفت الى الالفاظ المبحوث عنها وننظر الى تفاوت الاصطلاحات فيها فنقول اما الواجب فانه يطلق على فعل لا محالة ويطلق على القديم انه واجب وعلى الشمس اذا غربت انها واجبة وليس من غرضنا وليس يخفى ان الفعل الذي لا يترجح فعله على تركه ولا يكون صدوره من صاحبه اولى من تركه لا يسمى واجباً وان ترجح وكان اولاً لا يسمى ايضاً بكل ترجيح بل لا بد من خصوص ترجيح ومعلوم ان الفعل قد يكون بحيث يعلم انه يعلم انه نستعقب تركه ضرراً او يتوهم وذلك الضرر اما عاجل في الدنيا واما آجل في العاقبة وهو اما قريب محتمل واما عظيم لا يطاق مثله فانقسام الفعل ووجوه ترجحه لهذه الاقسام ثابت في العقل من غير لفظ فلنرجع الى اللفظ فنقول معلوم ان ما فيه ضرر قريب محتمل لا يسمى واجباً اذ العطشان اذا لم يبادر الى شرب الماء تضرر تضرراً قريباً ولا يقال ان الشرب عليه واجب ومعلوم ان ما لا ضرر فيه اصلاً ولكن في فعله فائدة لا يسمى واجباً فان التجارة واكتساب المال والنوافل فيه فائدة ولا يسمى واجباً بل المخصوص باسم الواجب ما في تركه ضرر ظاهر فان كان ذلك في العاقبة اعني الآخرة وعرف بالشرع ففحن نسميه واجباً وان كان ذلك في الدنيا وعرف بالعقل فقد يسمى ايضاً ذلك واجباً فان من لا يعتد الشرع قد يقول واجب على الجائع الذي يموت من الجوع ان يأكل اذا وجد الخبز ونعني بوجوب الاكل ترجح فعله على تركه بما يتعلق من الضرر بتركه وانما نحرم هذا الاصطلاح بالشرع فان الاصطلاحات مباحة لا حجب فيها للشرع ولا للعقل وانما تمتع منه اللغة اذا لم يكن على وفق الموضوع المعروف فقد تحصلنا على معنيين للواجب ورجع كلاهما الى التعرض للضرر وكان احدهما اعم لا يختص بالآخرة والاخر اخص وهو اصطلاحنا وقد يطلق الواجب بمعنى ثالث وهو الذي يؤدي عدم وقوعه الى امر محال كما يقال ما علم وقوعه فوقعه واجب ومعناه انه ان لم يقع يؤدي الى ان ينقلب العلم جيباً وذلك محال فيكون معنى وجوبه ان ضده محال فليس هذا المعنى الثالث الواجب واما الحسن فخط المعنى منه ان الفعل في حق الفاعل ينقسم الى ثلاثة اقسام احدها

ان توافقه اي تلايم غرضه والثاني ان ينافر غرضه والثالث ان لا يكون له في فعله ولا في تركه غرض وهذا الانقسام ثابت في العقل فالذي يوافق الفاعل يسمى حسناً في حقه ولا معنى لحسنه الا موافقته لغرضه والذي ينافي غرضه يسمى قبيحاً ولا معنى لقبحه الا منافاته لغرضه والذي لا ينافي ولا يوافق يسمى عبثاً اي لا فائدة فيه اصلاً وفاعل العبث يسمى عبثاً وربما يسمى سفيهاً وفاعل القبيح اعني الفعل الذي ينضربه يسمى سفيهاً واسم السفيه اصدق منه على العبث وهذا كله اذا لم يلتفت الى غير الفاعل او لم يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل فان ارتبط بغير الفاعل وكان موافقاً لغرضه سمي حسناً في حق من وافقه وان كان منافياً سمي قبيحاً وان كان موافقاً لشخص دون شخص سمي في حق احدهما حسناً وفي حق الآخر قبيحاً اذ اسم الحسن والقبيح بأن الموافقة والمخالفة وهما امران اضافيان مختلفان بالاشخاص ويختلفان في حق شخص واحد بالاحوال ويختلفان في حال واحد بالاعراض فرب فعل يوافق الشخص من وجه ويخالفه من وجه فيكون حسناً من وجه قبيحاً من وجه فن لا ديانة له يستحسن الزنا بزوجة الغير وبعد الظفر بها نعمة ويستقبح فعل الذي يكشف عورته ويسميه غازاً قبيح الفعل والمتدين يسميه شحسباً حسن الفعل وكل يحسب غرضه تطلق اسم الحسن والقبح بل يقتل ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع اعدائه ويستقبحه جميع اوليائه بل هذا القاتل في الحسن المخصوص جار في الطباع ما خلق ما يلا من الالوان الحسان الى السمرة فصاحبه يستحسن الاسمر ويعشقه والذي خلق ما يلا الى البياض المشرب بالحمرة يستقبحه ويستكرهه ويسفه عقل المستحسن المستهتر به فبهذا يتبين على القطع ان الحسن والقبيح عبارتان عن الخلق كلهم عن امرين اضافيين مختلفان بالاضافات عن صفات الذوات التي لا تختلف بالاضافة فلا جرم جاز ان يكون الشيء حسناً في حق زيد قبيحاً في حق عمرو ولا يجوز ان يكون الشيء اسود في حق زيد ابيض في حق عمرو لما لم تكن الالوان من الاوصاف الازائية فاذا فهمت المعنى فانهم ان الاصطلاح في لفظ الحسن ايضاً ثلاثة فقابل يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلاً كان او آجلاً وقابل يخصص بما يوافق الغرض في الآخر وهو الذي حسنه الشرع اي حث عليه ووعد بالثواب عليه وهو اصطلاح اصحابنا والقبيح عند كل فريق ما يقابل الحسن فالاول اعم وهذا اخص وبهذا الاصطلاح قد يسمى بعض من لا يخافنا فعل الله تعالى قبيحاً اذ كان لا يوافق غرضهم ولذلك نراه يسبون الفاك والدره ويقولون خرف الفاك وما افجع افعاله ويملون



ان الفاعل خالق الفلك ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر وفيه اصطلاح ثالث اذ قد يقال فعل الله تعالى حسن كيف كان مع انه لا غرض في حقه و يكون معناه انه لا تبعه عليه فيه ولا لائمه وانه فاعل في ملكه الذي لا يساهم فيه ما يشاء واما الحكمة فتطلق على معنيين \* احدها الاحاطة المجردة بنظم الامور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بانها كيف ينبغي ان تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة والثاني ان تنضاف اليه القدرة على ايجاد الترتيب والنظام وانقائه واحكامه فيقال حكم من الحكمة وهو نوع من العلم ويقال حكم من الاحكام وهو نوع من الفعل فقد اتضح لك معني هذه الالفاظ في الاصل ولكن ها هنا ثلاث غلطات للوهم يستفاد من الوقوف عليها الخلاص من اشكالات تغربها طوائف كثيرة

الاولى ان الانسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره ولكنه لا يلتفت الى الغير فكل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر ما عداه ولذلك يحكم على الفعل مطلقاً بأنه قبيح وقد يقول انه قبيح في عينه وسببه انه قبيح في حقه بمعنى انه مخالف لغرضه ولكن اغراضه كأنه كل العالم في حقه فيتوهم ان المخالف لحقه مخالف في نفسه فيضيف القبح الى ذات الشيء و يحكم بالاطلاق فهو مصيب في اصل الاستقباح ولكنه مخطئ في حكمه بالقبح على الاطلاق وفي اضافة القبح الى ذات الشيء ومنشأ غفائه عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الى بعض احوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض احواله غير ما يستفجه منها انقلب موافقاً لغرضه

الغلطة الثانية فيه ان ما هو مخالف للاغراض في جميع الاحوال الا في حالة نادرة فقد يحكم الانسان عليه مطلقاً بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الاحوال في نفسه واستيلائه على ذكره فيقضي مثلاً على الكذب بأنه قبيح مطلقاً في كل حال وان قبحه لانه كذب لذاته فقط لا لمعني زائد وسبب ذلك غفائه عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الاحوال ولكن لو وقعت تلك الحالة ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة الفه باستقباحه وذلك لان الطبع ينفر عنه من اول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح ويلقى اليه ان الكذب قبيح في نفسه وانه لا ينبغي ان يكذب قط فهو قبيح ولكن بشرط بلالزمه في اكثر الاوقات وانما يقع نادراً فلذلك لا ينبه على ذلك الشرط ويفرس في طبعه فيجبه والتنفير عنه مطلقاً

الغلطة الثالثة سبق الوهم الى العكس فان ما رُئيَ مقروناً بالشيء بظن ان الشيء

ايضاً لا محالة يكون مقروناً به مطلقاً ولا بدري ان الاخص ابدأ يكون مقروناً بالاعم  
واما الاعم فلا يلزم ان يكون مقروناً بالاخص ومثاله ما يقال من ان السليم اعنى الذي  
نهشته الحية يخاف من الحبل المبرقش اللون وهو كما قيل وسببه انه ادرك المؤذي وهو  
متصور بصورة حبل مبرقش فاذا ادرك الحبل سبق الوهم الى العكس وحكم بانه مؤذي  
فينفر الطبع تابعاً للوهم والخيال وان كان العقل مكذباً به بل الانسان قد ينفر عن اكل  
الخببيص الاصفر اشبهه بالعدرة فيكاد يتقأباً عند قول القائل انه عدرة ويتعذر عليه  
تناوله مع كون العقل مكذباً به وذلك لسبق الوهم الى العكس فانه ادرك المستقدر  
رطباً اصفر فاذا رأى الرطب الاصفر حكم بانه مستقدر بل في الطبع ما هو اعظم من  
هذا فان الاسامي التي تطلق عليها الهندو والزوج لما كان يقترب بها فيج المسمي به يؤثر  
في الطبع ويباغ الى حد لو سمي به اجمل الاتراك والروم لنفر الطبع عنه لانه ادرك  
الوهم القبيح مقروناً بهذا الاسم فيحكم بالعكس فاذا ادرك الاسم حكم بالقيح على المسمي  
ونفر الطبع وهذا مع وضوحه للعقل فلا ينبغي ان يغفل عنه لان اقدام الخلق واجسامهم  
في اقوالهم وعقائدهم وانعلم تابع لمثل هذه الاوهام وما اتباع العقل الصرف فلا يقوى  
عليه الا اولياء الله تعالى الذين اراهم الله الحق حقاً وقواهم على تباه وان اردت ان  
تجرب هذا في الاعتقادات فاورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية فيسارع  
الى قبولها فلو قلت له انه مذهب الاشعري رضي الله عنه لنفر وامتنع عن القبول وانقلب  
مكذباً بعين ما صدق به مما كان سبي الظن بالاشعري اذ كان في ذلك في نفسه  
منذ الصبا وكذلك تقرر امرًا معقولاً عند العامي الاشعري ثم نقول له ان هذا قول  
المعتزلي فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود الى التكذيب ولست اقول هذا طبع  
العوام بل طبع اكثر من رايته من المتوسمين باسم العلم فانهم لم يفارقوا العوام في  
اصل التقليد بل اضافوا الى تقليد المذهب تقليد الدليل فرسم في نظرهم لا يطلبون  
الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصره ما اعتقدوه حقاً بالسمع والتقليد فان  
صادفوا في نظرهم ما يؤكد عقائدهم قالوا قد ظفرنا بالدليل وان ظهر لهم ما يضعف  
مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة فيضعون الاعتقاد المتلقف بالتقليد اصلاً وبنزوين  
بالشبهة كل ما يخالفه والدليل كل ما يوافقه وانما الحق ضده وهو ان لا يعتقد شيئاً  
اصلاً وينظر الى الدليل واسمي مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً وكل ذلك منشأؤه  
الاستيذان والاستقباح بتقديم الالفة والتخلق باخلاق منذ الصبا فاذا وفقت على هذه

المنارات سهل عليك دفع الاشكالات \* فان قيل فقد رجع كلامكم الى ان الحسن والقيبح يرجعان الى الموافقة والمخالفة للاغراض ونحن نرى العاقل يستحسن ما لا فائدة له فيه ويستقبح ما له فيه فائدة \* اما الاستحسان فن رأى انساناً او حيواناً مشرقاً على الهلاك استحسن انقاذه ولو بشرية ماء مع انه ربما لا يعتقد الشرع ولا يتوقع منه غرضاً في الدنيا ولا هو برآى من الناس حتى ينتظر عليه ثناء بل يمكن ان يقدر انتفاء كل غرض ومع ذلك يرجح جهة الانقاذ على جهة الاهال بتحسين هذا وتقييح ذلك واما الذي يستقبح مع الاغراض كالذي يحمل على كفة الكفر بالسيف والشرع قد رخص له في اطلاقها فانه قد يستحسن منه الصبر على السيف وترك النطق به أو الذي لا يعتقد الشرع وحمل بالسيف على نقض عهد ولا ضرر عليه في نقضه وفي الوفاء به هلاكه فانه يستحسن الوفاء بالعهد والامتناع من النقض فبان ان الحسن والقيبح معني سوى ما ذكرتموه \* والجواب \* ان في الوقوف على الغلطات المذكورة ما يشفي هذا الغليل اما ترجيح الانقاذ على الاهال في حق من لا يمتدد الشرع فهو دفع للاذي الذي يلحق الانسان في رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه ولان الانسان يقدر نفسه في تلك البالية و يقدر غيره قادراً على انقاذه مع الاعراض عنه ويجد من نفسه استقباح ذلك فيعود عليه و يقدر ذلك من المشرف على الهلاك في حق نفسه فينفره طبعه عما يعتقد من ان المشرف على الهلاك في حقه فيندفع ذلك عن نفسه بالانقاذ فان فرض ذلك في بهيمة لا يتوهم استقباحها او فرض في شخص لا رقة فيه ولا رحمة فهذا محال بصورة اذ الانسان لا ينفك عنه فان فرض على الاستخالة فيبقى امر آخر وهو الثناء بحسن الخلق والشفقة على الخلق فان فرض حيث لا يعلم احد فهو ممكن ان يعلمه فان فرض في موضع يستحيل ان يعلم فيبقى ايضاً ترجيح في نفسه وميل بضاهي نفرة طبع السليم عن الخيل وذلك انه رأى الثناء مقروناً بمثل هذا الفعل على الاطراد وهو يميل الى الثناء فيميل الى المقرون به وان علم بعقله عدم الثناء كما انه لما رأى الاذى مقروناً بصورة الخيل وطبعه ينفر عن الاذى فيمنفر عن المقرون به وان علم بعقله عدم الاذى بل الطبع اذا رأى من يعشقه في موضع وطال معه انسه فيه فانه يحس من نفسه تفرقة بين ذلك الموضع وحيطانه وبين سائر المواضع ولذلك قال الشاعر

امر علي جدار ديار ليلى \* اقبل ذا الجدار وذا الجدار

وما تلك الديار شغفن قلبي \* ولكن حب من سكن الديارا  
وقال ابن الرومي منبهاً على سبب حب الناس الاوطان ونعم ما قال  
\* وحبب اوطان الرجال اليهم ما رب قضاها الشباب هنالك \*  
\* اذا ذكروا اوطانهم ذكرتهم عهود الصبا فيها فحنوا لذلك \*

واذا تابع الانسان الاخلاق والعادات رأى شواهد هذا خارجة عن الحصر فهذا هو السبب الذي هو غلط المغتربين بظاهر الامور الداهلين عن اسرار اخلاق النفوس الجاهلين بان هذا الميل وامثاله يرجع الى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع بمجرد الوهم والخيال الذي هو غاط بحكم العقل ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للاوامر والتخييلات بحكم اجراء العادات حتى اذا تخيل الانسان طعاماً طيباً بالبذكر او بالروية سال في الحال لعبه وتخلبت اشداًه وذلك بطاعة القوة التي سخرها الله تعالى لافاضة اللعاب المعين على المضغ للتخيل والوهم فان شأنها ان تدبث بحسب التخيل وان كان الشخص عالماً بانه ليس يريد الاقدام على الاكل بصوم او بسبب آخر وكذلك يتخيل الصورة الجميلة التي يشتهي مجامعتها فكما ثبت ذلك في الخيال انبعثت القوة الناشئة لآلة الفعل وساقط الرياح الى تجاوزيف الاعصاب وملأتها واثارت القوة المأمورة بصب المذى الرطب المعين على الوقوع وذلك كله مع التحقيق بحكم العقل للامتناع عن الفعل في ذلك الوقت ولكن الله تعالى خلق هذه القوي بحكم طرد العادة مطيعة مسخرة تحت حكم الخيال والوهم ساعد العقل الوهم او لم يساعده فهذا وامثاله منشاء الغلط في سبب ترجيح احد جانبي الفعل على الاخر وكل ذلك راجع الى الاغراض فاما النطق بكلمة الكفر وان كان كذلك فلا يستتبعه العاقل تحت السيف البتة بل ربما يستفيع الاصرار فان استحسن الاصرار فله سببان احدهما اعتقاده ان الثواب على الصبر والاستسلام اكثر والاخر ما ينتظر من الثناء عليه بصلابته في الدين فكم من شجاع يمتطي من الخيل ويتهجم على عدد يعلم انه لا يطيقهم ويستحق ما يتاله بما يعتاضه عنه من اذى الثناء والحمد بعد موته وكذلك الامتناع عن نقض العهد بسببه ثناء الخلق على من يفي بالعهد وتواصيهم به على مر الاوقات لما فيها من مصالح الناس فان قدر حيث لا ينتظر ثناء فسيبه حكم الوهم من حيث انه لم يزل مقروناً بالثناء الذي هو لذيد والمقرون بالذيد لذيد كما ان المقرون بالمكروه مكروه كما سبق في الامثلة فهذا ما يمتحله هذا المختصر من بث اسرار هذا الفصل وانما يعرف قدره من طال في العقولات نظره وقد

استفدنا بهذه المقدمة ايجاز الكلام في الدعاوي فلنرجع اليها  
الدعوى الاولى ندعي انه يجوز لله تعالى ان لا يخلق الخلق واذا خلق فلم يكن ذلك  
واجباً عليه واذا خلقهم فله ان لا يكلفهم واذا كلفهم فلم يكن ذلك واجباً عليه وقالت  
طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق \* وبرهان الحق فيه ان نقول  
قول القائل الخلق والتكليف واجب غير مفهوم فانا بينا ان المفهوم عندنا من لفظ  
الواجب ما ينال تاركه ضرر اما عاجلاً \* واما اجلاً \* او ما يكون تقيضه محال والضرر  
محال في حق الله تعالى وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال الا ان يقال كان  
يودي ذلك الى خلاف ما سبق به العلم في الازل وما سبقت به المشبهة في الازل فهذا  
حق وهو بهذا التاويل واجب فان الارادة اذا فرضت موجودة او العلم اذا فرض  
متعلقاً بالشيء كان حصول المراد والمعلوم واجباً لا محالة فان \* قيل انما يجب عليه ذلك  
لفائدة الخلق لا لفائدة ترجع الى الخالق سبحانه وتعالى قلنا الكلام في قولكم لفائدة  
الخلق للتعليل والحكم الملعل هو الوجوب ونحن نطالبكم بتفهم الحكم فلا يعنيكم ذكر العلة  
فما معنى قولكم انه يجب لفائدة الخلق وما معنى الوجوب ونحن لا نفهم من الوجوب الا  
المعاني الثلاثة وهي منعدمة فان اردتم معنى رابعاً ففسروه اولاً ثم اذكروا علة فانا ربما  
لا ننكر ان للخلق في الخلق فائدة وكذا في التكليف ولكن ما فيه فائدة غيره لم يجب  
عليه اذا لم يكن له فائدة في فائدة غيره وهذا لا مخرج عنه ابداً على انا نقول انما  
بستقيم هذا الكلام في الخلق لا في التكليف ولا يستقيم في هذا الخلق الموجود بل في ان  
يخلقهم في الجنة متنعمين من غيرهم وضرر وغم والم واما هذا الخلق الموجود فالعقلاء كلهم  
قد تمنوا العدم \* وقال بعضهم ليتني كنت نسياً منسياً وقال اخر ليتني لم اك شيئاً وقال  
اخر ليتني كنت تبنة رفعا من الارض وقال اخر يشير الى طائر ليتني كنت ذلك الطائر  
وهذا قول الانبياء والاولياء وهم العقلاء فبعضهم يتنى عدم الخلق وبعضهم يتحنن على  
التكليف بان يكون جماداً او طائراً فليت شعري كيف يستجيز العاقل في ان يتول  
للخلق في التكليف فائدة وانما معنى الفائدة نفي الكلفة والتكليف في عينه الزام كلفة وهوالم  
وان نظر الى الثواب فهو الفائدة وكان قادراً على اصاله اليهم بغير تكليف فان قيل  
الثواب اذا كان باسحقاق كان الذ ووقع من ان يكون بالامتنان والابتداء \* والجواب  
ان الاستعاذة بالله تعالى من عقل ينتهي الى التكبر على الله عز وجل والارتفاع من احتمال  
منته وتقدير اللذة في الخروج من نعمته اولى من الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم

وليت شعري كيف يُعبد من العقلاء من يخطر بباله مثل هذه الوسواس ومن يستقبل  
المقام ابد الالاباد في الجنة من غير تقدم تعب وتكليف احسن من ان ينظر او يخاطب  
هذا لو سلم ان الثواب بعد التكليف يكون مستحقاً وسبب نقيضه ثم ليت شعري الطاعة  
التي بها يستحق الثواب من اين وجدها العبد وهل لها سبب سوى وجوده وقدرته  
وارادته وصحة اعضائه وحضور اسبابه وهل نكل ذلك مصدر الافضل الله ونعمته فنعوذ  
بالله من الاختلاع عن غريزة العقل بالكلية فان هذا الكلام من هذا النمط فينبغي ان  
يسأرق الله تعالى عقلاً لصاحبه ولا يشتغل بمناظرته

الدعوى الثانية \* ان لله تعالى ان يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه  
وذهبت المهازلة الى انكار ذلك ومعتقد اهل السنة ان التكليف له حقيقة في نفسه  
وهو انه كلام وله مصدر وهو المكلف ولا شرط فيه الا كونه متكلماً وله مورد وهو  
المكلف وشرطه ان يكون فاهماً للكلام فلا يسعى الكلام مع الجماد والمجنون خطاباً  
ولا تكليفاً والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه ان يكون مفهوماً  
فقط واما كونه ممكناً فليس بشرط لتحقيق الكلام فان التكليف كلام فاذا صدر عن  
يفهم مع من يفهم فيما يفهم وكان المخاطب دون المخاطب سمي تكليفاً وان كان مثله سمي  
التاماً وان كان فوقه سمي دعاء وسوياً فالافتضاء في ذاته واحد وهذه الاسامي  
تختلف عليه باختلاف النسبة وبرهان جواز ذلك ان استحالة لا تخلو اما ان تكون  
لامتناع تصور ذاته كاجتماع السواد والبياض او كان لاجل الاستقباح وباطل ان يكون  
امتناعه لذاته فان السواد والبياض لا يمكن ان يفرض مجتمعاً وفرض هذا ممكن اذ  
التكليف لا يحتاج اما ان يكون لفظاً وهو مذهب الخصم وليس بمستحيل ان يقول الرجل  
لعبد الزمن قم فمرو على مذهبهم اظهر واما نحن فانا نعتقد انه افتضاء يقوم بالنفس وكما  
يتصور ان يقوم افتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز بل ربما يقوم  
ذلك بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الافتضاء ونظر الزمان والسيد لا يدري ويكون  
الافتضاء قائماً بذاته وهو افتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى وان لم يكن معلوماً عند  
المقتضى فان علمه لا يحيل بقاء الافتضاء مع العلم بالهجز عن الوفاء وباطل ان يقال  
بطلان ذلك من جهة الاستحسان فان كلامنا في حق الله تعالى وذلك باطل في حقه  
لتنزهه عن الاغراض ورجوع ذلك الى الاغراض اما الانسان العاقل الماضبوط بغالب

الامر فقد يستقبح ذلك وليس ما يستقبح من العبد يستقبح من الله تعالى ﴿فان قيل﴾  
فهو مما لا فائدة فيه وما لا فائدة فيه فهو عبث والعبث على الله تعالى محال ﴿فلنا﴾  
هذه ثلاث دعاوي ﴿الاولى﴾ انه لا فائدة فيه ولا نسل فعل في فائدة للعباد اطعم الله  
عليها ولبست الفائدة هي الامثال والثواب عليه بل ربما يكون في اظهار الأمر وما يتبعه  
من اعتقاد التكليف فائدة فقد بنسخ الامر قبل الامثال كما امر ابراهيم عليه السلام  
بذبح ولده ثم نسخه قبل الامثال وامر ابا جهل بالايان واخبر انه لا يؤمن وخالف خبره محال  
﴿الدعوى الثانية﴾ ان ما لا فائدة فيه فهو عبث فهذا نكرير عبارة فانا بينا انه لا  
يراد بالعبث الا ما لا فائدة فيه فان ار يد به غيره فهو غير مفهوم

﴿الدعوى الثالثة﴾ ان العبث على الله تعالى محال وهذا فيه تلبس لان العبث  
عبارة عن فعل لا فائدة فيه ممن يتعرض للفوائد فمن لا يتعرض لها فتسميه عبثاً مجاز  
محض لا حقيقة له يضاهي قول القائل الريح عابثة بتجريكها الاشجار اذ لا فائدة لها  
فيه وبضاهي قول القائل الجدار غافل اي هو خال عن العلم والجهل وهذا باطل لان  
الغافل يطلق على القابل للجهل والعلم اذا خلا عنها فاطلاقها على الذي لا يقبل العلم مجاز  
لا اصل له وكذلك اطلاق اسم العابث على الله تعالى واطلاق العبث على افعاله سبحانه  
وتعالى ﴿الدليل الثاني﴾ في المسئلة ولا محيص لاحد عنه ان الله تعالى كلف ابا جهل  
ان يؤمن وعلم انه لا يؤمن واخبر عنه بانه لا يؤمن فكانه امر بان يؤمن بانه لا  
يؤمن اذ كان من قول الرسول صلى الله عليه وسلم انه لا يؤمن وكان هو مأموراً  
بتصديقه فقد قيل له صدق بانك لا تصدق وهذا محال وتحقيقه ان خلاف المعلوم محال  
وقوعه ولكن ليس محالاً لذاته بل هو محال لغيره والمحال لغيره في امتناع الوقوع كالمحال  
لذاته ومن قال ان الكفار الذين لم يؤمنوا ما كانوا مأمورين بالايان فقد جحد الشرع  
ومن قال كان الايمان منهم متصوراً مع علم الله سبحانه وتعالى بانه لا يقع فقد اضطر  
كل فريق الى القول بتصور الامر بما لا يتصور امتثاله ولا يغني عن هذا قول القائل  
انه كان مقدوراً عليه وكان للكافر عليه قدره اما على مثلنا فلا قدرة قبل الفعل ولم  
تكن له قدرة الاعلى الكفر الذي صدر منهم واما عند المعزلة فلا يمنع وجود القدرة  
ولكن القدرة غير كافية لوقوع المقدور بل له شرط كالارادة وغيرها ومن شروطه ان لا  
ينقلب علم الله تعالى جهلاً والقدرة لا تراد لعينها بل لمتيسر الفعل بها فكيف يتيسر  
فعل يؤدي الى انقلاب العلم جهلاً فاستبان ان هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو

تعال لغيره فكذا يقاس عليه ما هو محال لذاته اذ لا فرق بينهما في امكان التناظر ولا في تصور الافتضاء ولا في الاستقباح والاستحسان

الدعوة الثالثة ندعي ان الله تعالى قادر على ابلام الحيوان البري، عن الجنائيات ولا يلزم عليه ثواب وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه فيمبح ولذلك لزمهم المصير الي ان كل بقعة وبرغوث او ذي برك او صدمة فان الله عزوجل يجب عليه ان يحشره و يثيبه عليه بثواب وذهب ذاهبون الى ان ارواحها تعود بالتناسخ الى ابدان اخرى بناها من اللذة ما يقابل ثوابها وهذا مذهب لا يخفى فساده ولكننا نقول اما ابلام البري عن الجنائيات من الحيوان والاطفال والمجانين فقدور بما هو مشاهد محسوس فيبقى قول الخصم ان ذلك يوجب عليه الحشر والثواب بعد ذلك فيعود الى معنى الواجب وقد بان استحالة في حق الله تعالى وان فسروه بمعنى رابع فهو غير مفهوم وان زعموا ان تركه ينافض كونه حكيمًا

فنقول ان الحكمة ان اريد بها العلم بنظام الامور والقدرة على ترتيبها كما سبق فليس في هذا ما يناقضه وان اريد بها امر آخر فليس يجب له عندنا من الحكم الا ما ذكرناه وما وراء ذلك لفظ لا معنى له

فان قيل فيؤدي الى ان يكون ظالمًا وقد قال ( وما ربك بظلام للعبيد ) فلما الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح فان الظلم انما يتصور ممن يمكن ان يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى او يمكن ان يكون عليه امر يخالف فعله امر غيره ولا يتصور من الانسان ان يكون ظالمًا في ملك نفسه بكل ما يفعله الا اذا خالف امر الشرع فيكون ظالمًا بهذا المعنى فمن لا يتصور منه ان يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه ان يكون تحت امر غيره كان الظلم مساويًا عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه فلتفهم هذه الدقيقة فانها منزلة القدم فان فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات

الدعوة الرابعة ندعي انه لا يجب عليه رعاية الا صلح لعباده بل له ان يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد خلافاً للمعتزلة فانهم حجروا على الله تعالى في افعاله ووجبوا عليه رعاية الاصلح ويدل على بطلان ذلك ما دل على نفي الوجوب على الله تعالى كما سبق وتدل عليه المشاهدة والوجود فانا نريهم من افعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به بانه لا صلاح للعبيد فيه فانا نفرض ثلاثة اطفال مات احدهم وهو مسلم في الصبا وبلغ الآخر



واسلم ومات مسلماً بالغاً وبلغ الثالث كافراً ومات على الكفر فان العدل عندهم ان يخلد انكافر البالغ في النار وان يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم فاذا قال الصبي المسلم يارب لم حططت رتبتي عن رتبته فيقول لانه بلغ فاطاعني وانت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ فيقول يارب لانك امتني قبل البلوغ فكان صلاحني في ان تمديني بالحياة حتي ابلغ فاطيع فانال رتبته فلم حرممتني هذه الرتبة ابد الابدين وكنت قادراً على ان توصلي لها فلا يكون له جواب الا ان يقول علمت انك لو بلغت لعصيت وما اطعت وتعرضت لعقابي وسخطي فرأيت هذه الرتبة النازلة اولى بك واصح لك من العقوبة فينادي الكافر البالغ من الهاوية ويقول يارب او ما علمت اني اذا بلغت كفرت فلو امتني في الصبا وانزلتني في تلك المنزل النازلة لكان احب الي من تخليد النار واصح لي فلم احببتي وكان الموت خيراً لي فلا يبق له جواب البتة ومعلوم ان هذه الاقسام الثلاثة موجودة وبه يظهر على القطع ان الاصلح للعباد كلهم ليس بواجب ولا هو موجود

الدعوى الخامسة ندعي ان الله تعالى اذا كلف العباد فاطاعوه لم يجب عليه الثواب بل ان شاء اتاهم وان شاء عاقبهم وان شاء اعدمهم ولم يحشرهم ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الالهية وهذا لان التكليف تصرف في عبيده وماليكه اما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء وكونه واجباً بالمعاني الثلاثة غير مفهوم ولا معنى للحسن والقبيح وان اريد له معنى آخر فليس بمفهوم الا ان يقال انه يصير وعده كذباً وهو محال ونحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى ولا ننكره \* فان قيل التكليف مع القدرة على الثواب ونترك الثواب فيجب

قلنا ان عديم القبح انه مخالف غرض المكلف فقد تعالى المكلف وتقدس عن الاغراض وان عديم به انه مخالف غرض المكلف مسلم ولكن ما هو قبيح عند المكلف لم يتبع عليه فعله اذا كان القبيح والحسن عنده وفي حقه بمثابة واحدة علي انا لو نزلنا على فاسد معتقدهم فلا نسلم ان من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب لان الثواب يكون عوضاً عن العمل فتبطل فائدة الرق وحق على العبد ان يخدم مولاه لانه عبده فان كان لاجل عوض فليس ذلك خدمة ومن العجائب قولهم انه يجب الشكر على العباد لانهم عباد قضاء الحق نعمته ثم يجب عليه الثواب على الشكر وهذا محال لان المستحق اذا وفي

لم يلزمه فيه عوض ولو جاز ذلك للزم على الثواب شكر مجدد وعلى هذا الشكر ثواب مجدد  
و يتسلسل الى غير نهاية ولم يزل العيد والرب كل واحد منها ابدًا مقيدًا بالآخر  
وهو محال والحش من هذا فوهم ان كل من كفر فيجب على الله تعالى ان يعاقبه ابدًا  
ويخلده في النار بل كل من فارق كبيرة ومات قبل التوبة يخلد في النار وهذا جهل  
بالكرم والمروءة والعقل والعادة والشرع وجميع الامور فانا نقول العبادة فاضية والعقول  
مشيرة الى ان التجاوز والصفح احسن من العقوبة والانتقام وثناء الناس على العافي اكثر  
من ثنائهم للمعتق واستحسانهم للعفو اشد فكيف يستقيم العفو والانعام ويستحسن طول  
الانتقام ثم هذا في حق من اذنه الجنابة وغضت من قدره المصيبة والله تعالى يستوي  
في حقه الكفر والايمان والطاعات والعصيان فيها في حق الهيته وجلاله سيان ثم كيف  
يستحسن ان سلك طريق المجازاة واستحسن ذلك تاخير العقاب خالدًا فخلدًا في مقابله  
العصيان بكلمة واحدة في لحظة ومن اندهى عقله في الاستحسان الى هذا الحد كانت دار  
المرضي البقي به من مجامع العلماء على انا نقول لوسلك سالك ضد هذا الطريق بعينه  
كان اقوم قبلا واجرى علي قانون الاستحسان والاستمحياب الذي نقضي به الاوهام  
والخيلات كما سبق وهو ان نقول الانسان يقبح منه ان يعاقب على جنابة سبقت وجنابة  
تداركها الا لو جهن احدها ان يكون في العقوبة زجر ورعاية مصلحة في المستقبل فيحسن  
ذلك خيفة من فوات غرض في المستقبل فان لم يكن فيه مصلحة في المستقبل اصلاً  
فالعقوبة بمجرد المجازاة على ما سبق فيجوز لانه لا فائدة فيه للعقاب ولا لاحد سواه والجاني  
متأذ به ودفع الاذى عنه احسن وانما يحسن الاذى لفائدة ولا فائدة وما مضى فلا  
تداركه فهو في غاية القبح

الوجه الثاني ان نقول انه اذا نادى الجنى عليه واشتم غيظه فذلك الغيظ مؤلم  
وشفاء الغيظ مريح من الألم والألم بالجاني البقي ومهما عاقب الجاني زال منه ألم الغيظ  
واختص بالجاني فهو اولى بهذا ايضاً له وجه ما وان كان دليلاً على نقصان العقل وغلبة  
الغضب عليه فاما ايجاب العقاب حيث لا يتعلق بمصلحة في المستقبل لاحد في عالم الله  
تعالى ولا فيه دفع اذى عن الجنى عليه ففي غاية القبح فهذا اقوم من قول من يقول ان  
ترك العقاب في غاية القبح والكل باطل واتبع الموجب الاوهام التي وقعت بتوهم  
الاغراض والله تعالى متقدس عنها ولكننا اردنا معارضة الفاسد ليتبين به بطلان خيالهم  
والدعوى السادسة **ندعي** انه لو لم يرد الشرع لما كان يجب علي العباد معرفة الله

تعالى وشكر نعمته خلافاً للمعتزلة حيث قالوا ان العقل يجزئه موجب وبرهانه هو ان نقول العقل يوجب النظر وطلب المعرفة لفائدة مرتبة عليه او مع الاعتراف بان وجوده وعدمه في حق الفوائد عاجلاً وأجلاً بمثابة واحدة فان قلتم يقتضي بالوجوب مع الاعتراف بانه لا فائدة فيه قطعاً عاجلاً وأجلاً فهذا حكم الجاهل لا حكم العقل فان العقل لا يأمر بالعبث وكما هو خال عن الفوائد كلها فهو عبث وان كان لفائدة فلا يخلو اما ان ترجع الى المعبود تعالى ونقدس عن الفوائد وان رجعت الى العبد فلا يخلو ان يكون في الحال او في المال اما في الحال فهو تعب لا فائدة فيه واما في المال فالتوقع الثواب ومن اين علمت انه يثاب علي فعله بل ربما يعاقب علي فعله فالحكم عليه بالثواب حماقة لا اصل لها فان قيل يحظر بباله ان له رباً ان شكره اثنائه وانعم عليه وان كفر انعمه عاقبه عليه ولا يحظر بباله البتة جواز العقوبة على الشكر والاحتراز عن الضرر الموهوم سيف قضية العقل كالاحتراز عن العلوم

فلنا نحن لا ننكر ان العاقل يستحسنه طبعه عن الاحتراز من الضرر وهو ما هو ما هو ما فلا يمنع من اطلاق اسم الايجاب على هذا الاستحسان فان الاصطلاحات لا مشاحة فيها ولكن الكلام في ترجيح جهة الفعل على جهة الترك في تقرير الثواب بالعقاب مع العلم بان الشكر وتركه في حق الله تعالى سبيل لا كالأولاد منا فانه يرتاح بالشكر والثناء ويهتز له ويستلذه ويتألم بالكفر ان ويتأذى به فاذا ظهر استواء الامرين في حق الله تعالى فالترجيح لاحد الجانبين محال بل ربما يحظر بباله نقيضه وهو انه يعاقب على الشكر لوجهين \* احدهما ان اشتغاله به تصرف في فكره وقلبه باتعابه صرفه عن الملائذ والشهوات وهو عبيد مروبوب خلق له شهوة وممكن من الشهوات فلعل المقصود ان يشتغل بلذات نفسه واستيفاء نعم الله تعالى وان لا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله فيه فهذا الاحتمال اظهر \* الثاني ان يقيس نفسه على من يشكر ملكاً من الملوك بان يبحث عن صفاته واخلافه ومكانه وموضع نومه مع اهله وجميع اسرار الباطنة مجازاة على انعامه عليه فيقال له انت بهذا الشكر مستحق لحز الرقبة فمالك ولهذا الفضول ومن انت حتى تبحث عن اسرار الملوك وصفاتهم وافعالهم واخلاقهم والاذ لا تشتغل بما يهيجك فالذي يطلب معرفة الله تعالى كانه ان تعرف دقائق صفات الله تعالى وافعاله وحكمته واسراره في افعاله وكل ذلك مما لا يؤهل له الا ان له منصب فمن اين عرف العبد انه مستحق لهذا المنصب فاستبان ان ما اخذه اوهام رسيحت منهم من العادات تعارضها امثالها ولا محيص عنها فان قيل فان

لم يكن مدرَكًا لوجوب مقتضى العقول ادى ذلك الى الختام الرسول فانه اذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها فلا تخاطب ان يقول ان لم يكن النظر واجباً فلا اقدم عليه وان كان واجباً فيستحيل ان يكون مدركه العقل والعقل لا يوجب ويستحيل ان يكون مدركه الشرع والشرع لا يثبت الا بالنظر في المعجزة ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدي الى ان لا يظهر صحة النبوة اصلاً والجواب ان هذا السؤال مصدره الجهل بحقيقة الوجوب وقد بينا ان معنى الوجوب ترجيح جانب الفعل على التترك بدفع ضرر موهوم في التترك او معلوم واذا كان هذا هو الوجوب فالموجب هو المرجح وهو الله تعالى فانه اذا ناط العقاب بترك النظر ترجح فعله على تركه ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم انه واجب مرجح بترجح الله تعالى في ربطة العقاب باحدهما واما المدرك فمبارة عن جهة معرفة الوجوب لا عن نفس الوجوب وليس شرط الواجب ان يكون وجوبه معلوماً بل ان يكون علمه متمكناً لمن اراده فيقول النبي ان الكفر سم مهلك والايمان شفاء مسعد بان جعل الله تعالى احدهما مسعداً والاخر مهلكاً ولست اوجب عليك شيئاً فان الايجاب هو الترجيح والمرجح هو الله تعالى وانما انا مخبر عن كونه سم ومرشدك الى طريق تعرف به صدقي وهو النظر في المعجزة فان سلكت الطريق عرفت ونجوة وان تركت هلكت ومثاله مثال طيب انتهى الى مريض وهو متردد بين دوائين موضوعين بين يديه فقال له اما هذا فلا فتناوله فانه مهلك للحيوان وانت قادر على معرفته بان تظعمه هذا السنور فيموت على الفور فيظهر لك ما قلته واما هذا ففيه شفاؤك وانت قادر على معرفته بالتجربات وهو ان تشربه فتشفى فلا فرق في حقي ولا في حق استاذي بين ان يهلك او يشفي فان استاذي غني عن بقاؤك وانا ايضاً كذلك فعند هذا لو قال المريض هذا يجب علي بالعقل او بقولك ولما لم يظهر لي هذا لم اشتغل بالتجربة كان مهلكاً نفسه ولم يكن عليه ضرر فكذلك النبي قد اخبره الله تعالى بان الطاعة شفاء والمعصية داء وان الايمان مسعد والكفر مهلك واخبره بانه غني عن العالمين سعدوا ام شقوا فانما اشار الرسول ان يبلغ ويرشد الى طريق المعرفة وينصرف فمن نظر لنفسه ومن قصر فعليها وهذا واضح فان قيل فقد رجع الامر الى ان العقل هو الموجب من حيث انه يستخرج كلامه ودعواه بتوقع عقاباً فيحمل العقل على الحذر ولا يحصل الا بالنظر فيوجب عليه النظر فلما الحق الذي يكشف الغطاء في هذا من غير اتباع وهم وتقليد امر هو ان الوجوب كما بان عبارة عن نوع رجحان في الفعل والموجب هو الله تعالى لانه هو المرجح والرسول

مخبر عن الترجيع والمجزة دليل على صدقه في الخبر والنظر سبب في معرفة الصدق والعقل آلة النظر والفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذور بالعقل فلا بد من طبع يخالفه العقوبة للدعوة وبوافقه الشواب الموعود ليكون مستحثاً ولكن لا يستحث ما لم يفهم المحذور ولم يقدره ظناً أو علماً ولا يفهم الا بالعقل والعقل لا يفهم الترجيع بنفسه بل بسماعه من الرسول والرسول لا يرجع الفعل على الترك بنفسه بل الله هو المرجع والرسول مخبر وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل المجزة والمجزة لا تدل ما لم ينظر فيها والنظر بالعقل فاذا قد انكشف المعاني والصحيح في الالفاظ ان يقال الوجوب هو الرجحان والموجب هو الله تعالى والخبر هو الرسول والمعرف للمحذور وصدق الرسول هو العقل والمستحث على سلوك سبب اخلاص وهو الطبع وكذلك ينبغي ان يفهم الحق في هذه المسئلة ولا يلتفت الى الكلام المتباد الذي لا يشفي القليل ولا يزيل الغموض

﴿ الدعوى السابعة ﴾ ندعي ان بعثة الانبياء جازية وليس بمحال ولا واجب وقالت المعتزلة انه واجب وقد سبق وجه الرد عليهم وقالت البراهمة انه محال وبرهان الجواز انه ما قام الدليل على ان الله تعالى متحكم وقام الدليل على انه قادر لا يعجز على ان يدل على كلام النفس بخلق الفاظ واصوات ورقوم او غيرها من الدلالات وقد قام دليل على جواز ارسال الرسل فانما اسنا نعني به الا ان يقوم بذات الله تعالى خبر عن الامر النافع في الآخرة والامر الضار بحكم اجراء العادة ويصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى امره ببليغ الخبر ويصدر منه فعل خارق للعادة مقرونًا بدعوى ذلك الشخص الرسالة فليس شيء من ذلك محالاً لذاته فانه يرجع الى كلام النفس الى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول وان حكم باستحالة ذلك من حيث الاستقبح والاستحسان فقد استأصلنا هذا الاصل في حق الله تعالى ثم لا يمكن ان يدعي فيج ارسال الرسول على قانون الاستقبح فالمعتزلة مع المصير الى ذلك لم يستقيموا هذا فليس ادراك قبحه ولا ادراك امتناعه في ذاته ضرورياً فلا بد من ذكر سببه وغاية ما هو به ثلاثة شبهة الاولى قولهم انه لو بعث النبي بما تقتضيه العقول في العقول غنية عنه وبعثة الرسول عبث وذلك على الله محال وان بعث بما يخالف العقول استحالة التصديق والقبول ﴿ الثانية ﴾ انه يستحيل العبث لانه يستحيل تعريف صدقه لان الله تعالى لو شافه الخلق بتصديقه وكلهم جهاراً فلا حاجة الى رسول وان لم يشانه به ففأبى الدلالة على صدقه بفعل خارق للعادة ولا يتميز ذلك عن السحر والطاسات وعجائب

الخواص وهي خارقة للعادات عند من لا يعرفها وإذا استويا في خرق العادة لم يؤمن ذلك فلا يحصل العلم بالتصديق ﴿ الثالثة ﴾ أنه ان عرف تميزها عن السحر والظلمات والتخييلات فمن أين يعرف الصدق وأهل الله تعالى أراد اضلالنا واغواءنا بتصديقه ولعل كل ما قال النبي أنه مسعد فهو مشقي وكما قال مشقي فهو مسعد ولكن الله أراد ان يسوقنا الى الهلاك ويعويننا بقول الرسول فان الاضلال والاغواء غير محال على الله تعالى عندكم اذ العقل لا يحسن ولا يقيح وهذه اقوى شبهة ينبغي ان يجادل بها المعازلي عند رومه الزام القول بتقبيح العقل اذ يقول ان لم يكن الاغواء قبيحاً فلا يعرف صدق الرسل قط ولا يعلم انه ليس باضلال والجواب ان نقول \* اما الشبهة الاولى فضعيفة فان النبي صلى الله عليه وسلم يرد مغبراً بما لا تستغل العقول بمعرفته ولكن تستغل بفهمه اذا عرف فان العقل لا يرشد الى النافع والضار من الاعمال والاقوال والاخلاق والعقائد ولا يفرق بين المشقي والمسعد كما لا يستغل بدرك خواص الادوية والعقاقير ولكنه اذا عرف فهم وصدق وانتفع بالسباع فيجتنب الهلاك ويقصد المسعد كما ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء ثم كما يعرف صدق الطبيب بقوانين الاحوال وامور اخر فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه السلام بمجربات وقوانين حالات فلا فرق \* فاما الشبهة الثانية وهو عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخيل فليس كذلك فان احداً من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر الى احياء الموتي وقلب العصا ثعباناً وخلق القمر وشق البحر وابراء الاكمة والابريص وامثال ذلك والقول الوجيز ان هذا القابل ان ادعى ان كل مقدور لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول ممامم الاحتمالة بالضرورة وان فرق بين فعل قوم وفعل قوم فقد تصور تصديق الرسول بما يعلم انه ليس من السحر ويبقى النظر بعده في اعيان الرسل عليهم السلام وآحاد المجربات وان ما اظهروه من جنس ما يمكن تحصيله بالسحر ام لا ومهما وقع الشك فيه لم يحصل التصديق به ما لم يتحد به النبي على ملاء من اكابر السحرة ولم يمهلم مدة المعارضة ولم يعجزوا عنه وليس الان من غرضنا آحاد المعجزات \* واما الشبهة الثالثة وهو تصور الاغواء من الله تعالى والتشكيك لسبب ذلك فنقول مهما علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي علم ان ذلك مأمون عليه وذلك بان يعرف الرسالة ومعناها ويعرف وجه الدلالة فنقول لو تحدثى انسان بين يدي ملك على جنده انه رسول الملك اليهم وان الملك اوجب طاعته عليهم في قسمة الارزاق

والاقتطاعات فطالبوه بالبرهان والملك سأكت فقال ايها الملك ان كنت صادقاً في ما ادعيته فصدقني بان تقوم على سر يرك ثلاث مرات على التوالي وتقع على خلاف عادتك فقام الملك عقيب التاسعة على التوالي ثلاث مرات ثم قعد حصل للحاضرين علم ضروري بانه رسول الملك قبل ان يخطر ببالهم ان هذا الملك من عادته الاغواء ام يستحيل في حقه ذلك بل لو قال الملك صدقت وقد جعلت رسولاً ووكيلاً نعلم انه وكيل ورسول فاذا خالف العادة بفعله كان ذلك كقوله انت رسولي وهذا ابتداء نصب وتولية وتقوى يعني ولا يتصور الكذب في التقوى يعني وانما يتصور في الاخبار والعلم يكون هذا تصديقاً وتقوى بضروري ولذلك لم ينكر احد صدق الانبياء من هذه الجهة بل انكروا كون ما جاء به الانبياء خارقاً للعادة وحملوه على السحر والتلبيس او انكروا وجود رب مشكلم آمر ناه مصدق مرسل فاما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعل الله تعالى حصل له العلم الضروري بالتصديق فان قيل فب انهم راوا الله تعالى باعينهم وسمعوه باذانهم وهو يقول هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم فما الذي يؤمنكم انه اغوى الرسول والمرسل اليه واخبر عن المشقى بانه مسعد وعن المسعد بانه مشقى فان ذلك غير محال اذا لم تقولوا بتبقيح العقول بل لو قدر عدم الرسول ولكن قال الله تعالى شفاها وعياناً ومشاهدة شجاتكم في الصوم والصلاة والزكاة وهلاكم في تركها فبم نعلم صدقه فاعله يلبس علينا ليفوتنا ويهلكنا فان الكذب عندهم ليس قبيحاً لعينه وان كان قبيحاً فلا يمنع على الله تعالى ما هو قبيح وظلم وما فيه هلاك الخلق اجمعين **والجواب** ان الكذب مأمون عليه فانه انما يكون في الكلام وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حق يتطرق اليه التلبيس بل هو معنى قائم بنفسه سبحانه فكل ما يعلمه الانسان يقوم بذاته خبر عن معلومه على وفق علمه ولا يتصور الكذب فيه وكذلك في حق الله تعالى وعلى الجملة الكذب في كلام النفس محال وفي ذلك الا من عما قالوه وقد اتضح بهذا ان الفعل محال علم انه فعل الله تعالى وانه خارج عن مقدور البشر واقدور بدعوي النبوة حصل العلم الضروري بالصدق وكان الشك من حيث الشك في انه مقدور البشر ام لا فاما بعد معرفته كونه من فعل الله تعالى لا يبقى للشك مجال اصلاً البتة فان قيل فهل يجوزون الكرامات قلنا اختلف الناس فيه والحق ذلك جائز فانه يرجع الى خلق الله تعالى العادة بدعاء انسان او عند حاجته وذلك مما لا يستحيل في نفسه لانه ممكن ولا يؤدي الى محال آخر فانه لا يؤدي الى بطلان المعجزة لان

الكرامة عبارة عما يظهر من غير افتوان المهدي به فان كان مع التحدي فانما نسميه معجزة و بدل بالضرورة على صدق المهدي وان لم تكن دعوي فقد يجوز ظهور ذلك علي يد فاسق لانه مقدور في نفسه فان قيل فهل من المقدور اظهار معجزة على يد كاذب فانما المعجزة مقرونة بالتحدي سبحانه نازلة منزلة قوله صدقت وانت رسول وتصديق الكاذب محال لذاته وكل من قال له انت رسولي صار رسولا وخرج عن كونه كاذبا فالجمع بين كونه كاذبا وبين ما ينزل منزلة قوله انت رسولي محال لان معنى كونه كاذبا انه ما قيل له انت رسولي ومعنى المعجزة انه قيل له انت رسولي فان فعل الملك على ما ضربنا من المثل كقوله انت رسولي بالضرورة فاستبان ان هذا غير مقدور لانه محال والحال لا قدرة عليه فهذا تمام هذا القطب ونشرح في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واثبات ما اخبر هو عنه والله اعلم

### ﴿ القطب الرابع وفيه اربعة ابواب ﴾

﴿ الباب الاول ﴾ في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم

﴿ الباب الثاني ﴾ في بيان أن ما جاء به من الحشر والنشر والصرار والويلان وعذاب

القبر حق وفيه مقدمة وفصلان

﴿ الباب الثالث ﴾ فيه نظر في ثلاثة اطراف

﴿ الباب الرابع ﴾ في بيان من يجب تكفيره من الفرق ومن لا يجب والاشارة الى

القوانين التي ينبغي ان يعول عليها في التكفير وبه اختتام الكتاب

﴿ الباب الاول ﴾ في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

وانما نفتقر الى اثبات نبوته على الخصوص وعلى ثلاثة فرق الفرقة الاولى العيسوية حيث

ذهبوا الى انه رسول الى العرب فقط لا الى غيرهم وهذا ظاهر البطلان فانهم اعترفوا بكونه

رسولا حقا ومعلوم ان الرسول لا يكذب وقد ادعى هو انه رسول مبعوث الى الثقلين و بعث

رسوله الى كسرى وقبصر وسائر ملوك العجم وتواتر ذلك منه فما قالوه محال متناقض ﴿ الفرقة

الثانية ﴾ اليهود فانهم انكروا صدقه لا بخصوص نظر فيه وفي معجزاته بل زعموا انه لا نبي بعده ومسي

عليه السلام فانكروا نبوة محمد وعيسى عليهما السلام فينبغي ان ثبت عليهم نبوة عيسى

لانه ربما يقصر فهمهم عن درك اعجاز القرآن ولا يقصرون عن درك اعجاز احياء الموتي

وابراء الاكهم والابرص فيقال لهم ما الذي حملكم على الفرق بين من يستدل على صدقه

باحياء الموتي وبين من يستدل بقلب العصا نعيانا ولا يمجدون اليه سبيلا البتة الا انهم



ضلوا بشبهتين احدها قولهم النسخ محال في نفسه لانه بدل على البدء والتغيير وذلك محال  
 على الله تعالى \* والثانية \* ففهم بعض المحدثين ان يقولوا قد قال موسى عليه السلام  
 عليكم بديني ما دامت السموات والارض وانه قال اني خاتم الانبياء اما الشبهة الاولى  
 فيبطلانها بفهم النسخ وهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط  
 استمراره بعد لحقوق خطاب يرفعه وليس من المحال ان يقول السيد لعبد ق مطلقاً ولا  
 يبين له مدة القيام وهو يعلم ان القيام مقتضي منه الى وقت بقاء مصلحته في القيام و يعلم  
 مدة مصلحته ولكن لا يبينه عليها ويفهم العبد انه مأمور بالقيام مطلقاً وان الواجب  
 الاستمرار عليه ابدًا الا ان يخاطبه السيد بالعود فاذا خاطبه بالعود فقد ولم يتوهم  
 بالسيد انه بداله او ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها والان قد عرفها بل يجوز ان يكون  
 قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف ان الصلاح في ان لا يبينه العبد عليها  
 و يطلق الامر له اطلاقاً حتى يستمر على الامثال ثم اذا تغيرت مصلحته امره بالعود  
 فهكذا ينبغي ان يفهم اختلاف احكام الشرائع فان ورود النبي ليس بناسخ لشريع من  
 قبله مجرد بعثته ولا في معظم الاحكام ولكن في بعض الاحكام كتغيير قبلة وتحويل  
 محرم وغير ذلك وهذه المصالح تختلف بالاعصار والاحوال فليس فيه ما يدل على التغير  
 ولا على الاستيانة بعد الجهل ولا على التناقض ثم هذا انما يستمر لليهود اذ لو اعتقدوا  
 انه لم يكن شريعة من لدن آدم الى زمن موسى وينكرون وجود نوح وابراهيم وشرعها  
 ولا يميزون فيه عمن ينكر نبوة موسى وشرعه وكل ذلك انكار ما علم على القطع بالتواتر  
 \* واما \* الشبهة الثانية فسقيمة من وجهين \* احدهما انه لو صح ما قاله عن موسى لما  
 ظهرت المعجزات على يد عيسى فان ذلك تصديق بالضرورة فكيف يصدق الله بالمعجزة  
 من يكذب موسى وهو ايضاً مصدق له افتنكرون مهجزة عيسى وجوداً او تنكرون احياء  
 الموتى دليلاً على صدق المهدي فان انكروا شيئاً منه لزمهم في شرع موسى لزوماً لا يحدون  
 عنه محضاً واذا اعترفوا به لزمهم تكذيب من نقل اليهم من موسى عليه السلام قوله  
 اني خاتم الانبياء \* الثاني \* ان هذه الشبهة انما لقنوها بعد بعثة نبينا محمد عليه السلام  
 وبعد وفاته ولو كانت صحيحة لا حرج اليهود بها وقد حملوا بالسيف على الاسلام وكان  
 رسولنا عليه السلام مصدقاً بموسى عليه السلام وحاكماً على اليهود بالتوراة في حكم الرجم  
 وغيره فلا عرض عليه من التوراة ذلك وما الذي صرفهم عنه ومعلوم قطعاً ان اليهود  
 لم ينجسوا به لان ذلك لو كان لكان منجماً لا جواب عنه والتواتر نقله ومعلوم انهم لم

ينكره مع القدرة عليه واقد كانوا يحرسون على الطعن في شرعه بكل ممكن حماية  
 لدمائهم واموالهم ونسائهم فاذا ثبت عليهم نبوة عيسى اثبتنا نبوة نبينا عليه السلام بما  
 ثبتها على النصارى ﴿الفرقة الثانية﴾ وهم مجوزون للنسخ ولكنهم منكرون نبوة نبينا  
 حيث انهم ينكرون مجزته في القرآن وفي اثبات نبوته بالمعجزة طر يقان الاول التمسك بالقرآن  
 فانا نقول لا معنى للمعجزة الا ما يقدر بقدري النبي عند استشهاده على صدقه على  
 وجه يعجز الخلق عن معارضته وتحديه على العرب مع شفقتهم بالفصاحة واغراقهم فيها متواتر  
 وعدم المعارضة معلوم اذ لو كان لظهر فان ارضل الشعراء لما تحدوا بشعرهم وعرضوا لظهور  
 المعارضات والمناقضات الجارية بينهم فاذا لا يمكن انكار تحديه بالقرآن ولا يمكن  
 انكار اقتدار العرب على طريق الفصاحة ولا يمكن انكار حرصهم على دفع نبوته بكل  
 ممكن حماية لدينهم ودمهم ومالهم وتخلصاً من سطوة المسلمين وقهرهم ولا يمكن انكار عجزهم  
 لانهم لو قدروا لفعلوا فان العادة قاضية بالضرورة بان القادر على دفع الهلاك عن نفسه  
 يشغل بدفعه ولو فعلوا لظهر ذلك ونقل فهذه مقدمات بعضها بالتواتر وبعضها بجاري  
 العادات وكل ذلك مما يورث اليقين فلا حاجة الى التويل وبمثل هذا الطريق ثبت  
 نبوة عيسى ولا يقدر النصارى على انكار شيء من ذلك فانه يمكن ان يقابل بعيسى  
 فينكر تحديه بالنبوة او استشهاده باحياء الموتي او وجود احياء الموتي او عدم المعارضة  
 او يقال عورض ولم يظهر وكل ذلك محادثات لا يقدر عليها المعتبر باصل النبوات فان  
 قيل ما وجه اعجاز القرآن قلنا الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب والمناهج الخارج عن  
 مناهج كلام العرب في خطبتهم واشعارهم وسائر صنوف كلامهم والجمع بين هذا النظم  
 وهذه الجزالة معجز خارج عن مقدور البشر نعم ربما يري للعرب اشعار وخطب حكم  
 فيها بالجزالة وربما ينقل عن بعض من قصد المعارضة مراعاة هذا النظم بعد تعلمه من  
 القرآن ولكن من غير جزالة بل مع ركافة كما يحكي عن تراهاث مسيلكة الكذاب  
 حيث قال الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فهذا وامثاله ربما  
 يقدر عليه مع ركافة يستغنها الفصحاء وبسبب زون بها واما جزالة القرآن فقد قضا كافة  
 العرب منها العجب ولم ينقل عن واحد منهم تشبث بطعن في فصاحته فهذا اذا معجز  
 وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين اعني من اجتماع هذين الوجهين ﴿فان  
 قيل لعل العرب اشتغلت بالحاربة والقتال فلم تعرج على معارضة القرآن ولو قصدت  
 لقدرت عليه او منعها العوايق عن الاشتغال به والجواب ان ما ذكره موسى فان دفع

تهدى المتهدي بنظم كلام اهون من الدفع بالسيف مما جرى على العرب من المسلمين بالأسر  
والقتل والسبي وشن الغارات ثم ما ذكروه غير دافع غرضنا فان انصرفهم عن المعارضة  
لم يكن الا بصرف من الله تعالى والصرف عن المقدور المعتاد من اعظم المعجزات فلو  
قال نبي<sup>\*</sup> اية صدقي افي في هذا اليوم احرك اصبعي ولا يقدر احد من البشر على  
معارضتي فلم يعارضه احد في ذلك اليوم ثبت صدقه وكان فقد قدرتهم على الحركة مع  
سلامة الاعضاء من اعظم المعجزات وان فرض وجود القدرة ففقد داعيتهم وصرفهم  
عن المعارضة من اعظم المعجزات معها كانت حاجتهم ماسة الى الدفع باستيلاء النبي  
على رفاقهم واموالهم وذلك كله معلوم على الضرورة فلما طريق تقدير نبوته على النصاري  
ومها تشبثوا بانكار شيء من هذه الامور الجلية فلا تشتغل الا بمعارضتهم بتسليته في  
معجزات عيسى عليه السلام ﴿الطريقة الثانية﴾ ان ثبت نبوته بحملة من الافعال  
الطارفة للعادات التي ظهرت عليه كانشقاق القمر ونطق العجا وثلج الماء من بين اصابه  
وتسبيح الحصى في كفه وتكثير الطعام القليل وغيره من خوارق العادات وكل ذلك  
دليل على صدقه ﴿فان قيل﴾ احاد هذه الوقائع لم يبلغ ثقلها مبلغ التواتر فلما ذلك  
ايضاً ان سلم فلا يقدح في العرض معها كان المجموع بالغاً مبلغ التواتر وهذا كما ان  
شجاعة علي رضوان الله عليه وسخاوة حاتم معلومان بالضرورة على القطع تواتراً واحاد تلك  
الوقائع لم تثبت تواتراً ولكن يعلم من مجموع الاحاد على القطع ثبوت صفة الشجاعة والسخاوة  
فكذلك هذه الاحوال العجيبة بالغة جملتها مبلغ التواتر لا يستريب فيها مسلم اصلاً فان  
قال قائل من النصاري هذه الامور لم تتواتر عندي لا جملتها ولا آحادها \* فيقال ولو  
اتخاذ يهودى الى قطر من الاقطار ولم يحاطل النصاري وزعم انه لم تتواتر عنده معجزات  
عيسى وان تواترت فعلى لسان النصاري وهم متهمون به فبا ذا ينفضون عنه ولا انفصال  
عنه الا ان يقال ينبغي ان يحاطل القوم الذين تواتر ذلك بينهم حتى يتواتر ذلك اليك  
فان الاسم لا تتواتر عنده الاخبار وكذا المتصام فهذا ايضاً عندنا عند انكار واحد  
منهم التواتر على هذا الوجه

### ﴿الباب الثاني في بيان وجوب التصديق﴾

(بامور ورد بها الشرع ونفى بجوازها العقل وفيه مقدمة وفصلان)

اما المقدمة فهو ان ما لا يعلم بالضرورة ينقسم الى ما يعلم بدليل العقل دون  
الشرع والى ما يعلم بالشرع دون العقل والى ما يعلم بها اما المعلوم بدليل العقل

دون الشرع فهو حدث العالم ووجود الحدث وقدرته وعلمه وارادته فان كل ذلك ما لم  
يثبت لم يثبت الشرع اذ الشرع يبني على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لم  
يثبت الشرع فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس وما  
يستند اليه ونفس الكلام ايضاً فيما اختارناه لا يمكن اثباته بالشرع ومن المحققين من تكلف  
ذلك وادعاء كما سبقت الاشارة اليه ﴿ واما ﴾ المعروف بمجرد السمع فتخصيص احد  
الجائزين بالوقوع فان ذلك من موافق العقول وانما يعرف من الله تعالى بوحى والهام  
ونحن نعلم من الوحي اليه بسماع كالخشر والنشر والثواب والعقاب وامثالها واما المعروف بها  
فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الرتبة عن اثبات كلام الله تعالى كمسئلة  
الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والاعراض كلها وما يجري هذا الجرى ثم كلاً  
ورد السمع به ينظر فان كان العقل مجوزاً له وجب التصديق به قطعاً ان كانت الادلة  
السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق اليها احتمال وجب التصديق بها ظناً ان  
كانت ظنية فان وجب التصديق باللسان والقلب عمل يبني على الادلة الظنية كسائر  
الاعمال فنحن نعلم قطعاً انكار الصحابة على من يدعي كون العبد خالقاً لشيء من الاشياء  
وعرض من الاعراض وكانوا ينكرون ذلك بمجرد قوله تعالى خالق كل شيء ومعالم انه  
عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومها الا مظنوناً انما صارت المسئلة قطعية بالبحث على  
الطرق العقلية التي ذكرناها ونعلم انهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث عن الطرق العقلية  
ولا ينبغي ان يعتقد بهم انهم لم يلتفتوا الى المدارك الظنية الا في الفقهيات بل اعتبروها  
ايضاً في التصديقات الاعتقادية والقولية ﴿ واما ﴾ ما قضى العقل باستعماله فيجب  
فيه تأويل ما ورد السمع به ولا يتصور ان يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول  
وظواهر احاديث التشبيه اكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل  
للتأويل فان توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز وجب  
التصديق ايضاً لادلة السمع فيكفي في وجوب التصديق انكالك العقل عن القضاء  
بالاحالة وليس يشترط اشتماله على القضاء لتجوزو بين الرتبين فرق ربما يزل ذهن  
البلبد حتى لا يدرك الفرق بين قول القائل اعلم ان الامر جائز وبين قوله لا  
ادري انه محال ام جائز وبينها ما بين السماء والارض اذ الاول جائز على الله تعالى  
والثاني غير جائز فان الاول معرفة بالجواز والثاني عدم معرفة بالاحالة ووجوب التصديق  
جائز في القسمين جميعاً فهذه هي المقدمة ﴿ اما الفعل الاول ﴾ ففي بيان قضاء العقل

بما جاء الشرح به من الحشر والنشر وعذاب القبر والصراط والميزان اما الحشر فيعني به إعادة الخلق وقد دلت عليه القواطع الشرعية وهو ممكن بدليل الابتداء فان الاعادة خلق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء وانما يسمى اعادة بالاضافة الى الابتداء السابق والقادر على الانشاء والابتداء قادر على الاعادة وهو المعنى بقوله ( قل يحياها الذي انشاها اول مرة ) فان قيل فماذا نقولون انعدم الجواهر والاعراض ثم يعادان جميعا او تعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض \* قلنا كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين احد هذه الممكنات واحدا الوجهين ان نعدم الاعراض ويبقى جسم الانسان متصورا بصورة التراب مثلاً فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والتركيب والهيئة وجملة من الاعراض ويكون معنى اعادتها ان تعاد اليها تلك الاعراض بعينها وتعاد اليها امثالها فان العرض عندنا لا يبقى والحياة عرض والموجود عندنا في كل ساعة عرض آخر والانسان هو ذلك الانسان باعتبار جسمه فانه واحد لا باعتبار اعراضه فان كل عرض يتجدد هو غير الاخر فليس من شرط الاعادة فرض اعادة الاعراض وانما ذكرنا هذا لمصير بعض الاصحاب الى استحالة اعادة الاعراض وذلك باطل ولكن القول في ابطاله بطول ولا حاجة اليه في غرضنا هذا والوجه الآخر ان تعدم الاجسام ايضا ثم تعاد الاجسام بان تختزع مرة ثانية فان قيل فيما يميز المعاد عن مثل الاول وما معنى قولكم ان المعاد هو عين الاول ولم يبق للمعدوم عين حتى تعاد \* قلنا المعدوم منقسم في علم الله الى ما سبق له وجوده والى ما لم يسبق له وجوده كما ان العدم في الازل ينقسم الى ما سيكون له وجوده والى ما علم الله تعالى انه لا يوجد فهذا الانقسام في علم الله لا سبيل الى انكاره والعلم شامل والقدرة واسعة فعني الاعادة ان نبذل بالوجود العدم الذي سبق له الوجود ومعنى المثل ان يختزع الوجود لعدم لم يسبق له وجوده فهذا معني الاعادة ومهما قدر الجسم باقيا ورد الامر الى تجديد اعراض تماثل الاول حصل تصديق الشرع ووقع الخلاص عن اشكال الاعادة وتمييز المعاد عن المثل وقد اطينا في هذه المسئلة في كتاب التهاوت وسلكنا في ابطال مذهبهم تقرير بقاء النفس التي هي غير متجزئة عندهم ولقد عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان او غيره وذلك الزام لا يوافق مائتقده فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا ان الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وان اشتغاله بتدبير كالعارض له والبدن آلة لم الزمانهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة

وذلك برجوع النفس الى تدبير بدن من الابدان والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل  
ينجر الى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقايقها ولا نتحمل المعتقدات التغفل الى  
هذه الغايات في المقولات فما ذكرناه كافٍ في بيان الاقتصاد في الاعتقاد للتصديق  
بما جاء به الشرع واما عذاب القبر فقد دلت عليه فواطع الشرع اذ تواتر عن النبي صلى  
الله عليه وسلم وعن الصحابة رضى الله عنهم بالاستعاذة منه في الاديعة واشتهر قوله  
عند المرور بقدرين انهما ليعذبان ودل عليه قوله تعالى ( وحاق بالفرعون سوء العذاب  
النار يعرضون عليها غدواً وعشيا ) الآية وهو ممكن فيجب التصديق به ووجه امكانه  
ظاهر وانما ننكره المعتزلة من حيث يقولون انا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير  
معذب وان الميت ربما تفترسه السباع وتأكله وهذا هوس اما مشاهدة الشخص فهو  
مشاهدة لظاهر الجسم والمدرک للعقاب جزء من القلب او من الباطن كيف كان وليس  
من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن بل الناظر الى ظاهر النائم لا يشاهد  
ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام ومن الألم عند تخيل الضرب وغيره ولو انتبه  
النائم واخبر عن مشاهداته وآلامه ولذاته من لم يجزله عهد بالنوم لبادر الى الانكار  
اغتراراً بسكون ظاهر جسمه كمشاهدة انكار المعتزلة لعذاب القبر واما الذي تأكله  
السباع فغاية ما في الباب ان يكون بطن السبع قبراً فاعادة الحياة الى جزء يدرك العذاب  
ممكن فما كل متألم يدرك الألم من جميع بدنه واما سؤال منكر ونكير فحق والتصديق  
به واجب لورود الشرع به وامكانه فان ذلك لا تستدعي منها الا نقهياً بصوت او بغير  
صوت ولا يستدعي منه الا نقهياً ولا تستدعي الفهم الا حياة والانسان لا يفهم بجمع  
بدنه بل يجزؤه من باطن قلبه واحياء جزء يفهم السؤال ويحجب ممكن مقدور عليه فيبقى  
قول القائل انا نرى الميت ولا نشاهد منكرًا ونكيرًا ولا نسمع صوتها في السؤال ولا  
صوت الميت في الجواب فهذا يلزمه منه ان ينكر مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم  
لجبريل عليه السلام وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع  
ان ينكر ذلك اذ ليس فيه الا ان الله تعالى خلق له سمعاً لذلك الصوت ومشاهدة  
لذلك الشخص ولم يخلق للعاشرين عنده ولا لعائشة رضي الله تعالى عنها وقد كانت  
تكون عنده حاضرة في وقت ظهور بركات الوحي فانكار هذا مصدره الاتحاد وانكار  
سعة القدرة وقد فرغنا عن ابطاله وبأنه منه ايضاً انكار ما يشاهده النائم ويسمعه من

الاصوات الهائلة المزعجة ولولا التجربة لبادر الى الانكار كل من سمع من النائم حكاية احواله فتعسفاً لمن ضافت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الامور المستحقرة بالاضافة الى خالق السموات والارض وما بينها مع ما فيهما من العجائب والسبب الذي ينفر طباع اهل الضلال عن التصديق بهذه الامور بعينه منفر عن التصديق بخلق الانسان من نقطة قدرة مع ما فيه من العجائب والايات اولاً ان المشاهدة تضطره الى التصديق فاذا ما لا يبرهان على حالته لا ينبغي ان ينكر بمجرد الاستبعاد

﴿واما الميزان فهو ابضاً حق وقد دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به فان قيل كيف توزن الاعمال وهي اعراض وقد انعدمت والمعدوم لا يوزن وان قدرت اعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالاً لاستحالة اعادة الاعراض ثم كيف تخلق حركة يد الانسان وهي طاعته في جسم الميزان يتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد الانسان اما لا تتحرك فتكون الحركة قد فانت بجسم ليس هو متحركاً بها وهو محال ثم ان تحرك في تفاوت ميل الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر مراتب الاجور فرب حركة بجوز من البدن يز يد اثماً على حركة جميع البدن فراسخ فهذا محال ﴿فقول﴾ قد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا فقال توزن صحايف الاعمال فان الكرام الكاتبين يكتبون الاعمال في صحايف هي اجسام فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلاً بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير ﴿فان قيل﴾ فاي فائدة في هذا وما معنى المحاسبة قلنا لا نطلب لفعل الله تعالى فائدة لا يستل عما يفعل وهم يسئلون ثم قد دللنا على هذا ثم اي بعد في ان تكون الفائدة فيه ان يشاهد العبد مقدار اعماله و يعلم انه مجزى بها بالعدل او يتجاوز عنه بالاطف ومن يعزم على معاقبة وكيله بجنايته في امواله او يعزم على الابرار فمن اين يبعد ان يعرفه بمقدار جنايته باوضح الطرق ليعلم انه في عقوبته عادل وفي التجاوز عنه متفضل هذا ان طلبت الفائدة لافعال الله تعالى وقد سبق بطلان ذلك ﴿واما الصراط فهو ابضاً حق والتصديق به واجب لانه ممكن فانه عبارة عن جسر ممدود على منان جهنم يرده الخلق كافة فاذا توافوا عليه قيل للملائكة وقفوه عنهم مسئولون فان قيل كيف يمكن ذلك وفيما روى اذق من الشعر واحدة من السيف فكيف يمكن المرور عليه قلنا هذا ان صدر من ينكر قدرة الله تعالى بالكلام معه في اثبات عموم قدرته وقد فرغنا عنها وان صدر من معترف بالقدرة فليس المشي على هذا باعجب من المشي في الهواء والرب تعالى قادر على خلق قدرة

عليه ومعناه ان يخلق له قدرة المشي على الهواء ولا يخلق في ذاته هو بآ الى اسفل ولا في الهواء انحراف فاذا امكن هذا في الهواء فالعصا ثابت من الهواء بكل حال

❦ الفصل الثاني ❦ في الاعتذار عن الاخلال بفصول شتمت بها المعتقدات فرايت الاعراض عن ذكرها اولى لان المعتقدات المختصرة حقها ان لا تشمل الاعلى المهم الذي لا بد منه في صحة الاعتقاد

اما الامور التي لا حاجة الى اخطارها بالبال وان خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم باحكامها فالخوض فيها بحث عن حقائق الامور وهي غير لايقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون عقلي ولفظي وفقهي اما العقلي فالبحث عن القدرة الحادثة انما تتعلق بالضدين ام لا وتعلق بالاختلافات ام لا وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مباين لمحل القدرة وامثال له واما اللفظية فكالبحث عن المسمى باسم الرزق ما هو ولفظ التوفيق والخلدان والايمان ما حدودها ومسبباتها واما الفقهية فكالبحث عن الامر بالمعروف مبيح وعن التوبة ما حكمها الى نظاير ذلك وكل ذلك ليس مهم في الدين بل المهم ان ينفي الانسان الشك عن نفسه في ذات الله تعالى على القدرة الذي حقق في القطب الاول وفي صفاته واحكامها كالحقق في القطب الثاني وفي افعاله بان يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يعرف صدقه وصدقه في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع وما خرج عن هذا فغير مهم ونحن نورد من كل فن مما اهملناه مسئلة ليعرف بها نظائرها ويحقق خروجها عن المهمات المقصودات في المعتقدات

❦ اما المسئلة العقلية ❦ فكاختلاف الناس في ان من قتل هل يقال انه مات باجله ولو قدر عدم قتله هل كان يجب موته ام لا وهذا فن من العلم لا يضرب تركه ولكننا نشير الى طريق الكشف فيه فنقول كل شيتين لا ارتباط لاحدهما بالآخر ثم افترا في الوجود فليس يلزم من تقدير نفي احدهما انتفاء الآخر فلو مات زيد وعمرو معا ثم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته وكذلك اذا مات زيد عند كسوف القمر مثلاً فلو قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت اذ لا ارتباط لاحدهما بالآخر فاما الشيطان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهاتان اثنتان اقسام ❦ احدهما ❦ ان تكون العلاقة متكافئة كالعلاقة بين اليمين والشمال والفق والفق والتحت فهذا مما يلزم فقد احدهما عند تقدير فقد الآخر لانهما من المتضايقان التي لا يتقوم حقيقة



احدهما الامع الآخر ❁ الثاني ❁ ان لا يكون على التكافي لكن لاحدهما رتبة التقدم  
 كالشروط مع المشروط ومعالم انه يلزم عدم الشرط فاذا رأينا علم الشخص مع حياته  
 و ارادته مع علمه فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم  
 انتفاء الارادة ويعبر عن هذا بالشرط وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء ولكن ليس  
 وجود الشيء به بل عنه ومعه ❁ الثالث ❁ العلاقة التي بين العلة والمعلول و يلزم من  
 تقدير عدم العلة عدم المعلول ان لم يكن للمعلول الالة واحدة وان تصور ان تكون  
 له الة اخرى فيلزم من تقدير نفي كل العلة نفي المعلول ولا يلزم من تقدير نفي الة  
 بينهما نفي المعلول مطلقاً بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص فاذا تمهد هذا  
 المعنى رجعنا الى القتل والموت فالقتل عبارة عن حرز الرقبة وهو راجع الى اعراض هي  
 حركات في يد الضارب والسيف واعراض هي افتراقات في اجزاء رقبة المضرروب وقد  
 اقدرن بها عرض آخر وهو الموت فان لم يكن بين الحرز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير  
 نفي الحرز نفي الموت فانها شيان مخلوقان معا على الافتتان بمحكم اجراء العادة لا ارتباط  
 لاحدهما بالآخر فهو كالمقتربين اللذين لم تجر العادة باقتنائها وان كان الحرز الة الموت  
 ومولده وان لم تكن الة سواء لزم من انتفائه انتفاء الموت ولكن لا خلاف في ان للموت  
 عللاً من امراض واسباب باطنة سوى الحرز عند القائلين بالعلل فلا يلزم من نفي الحرز  
 نفي الموت مطلقاً لم يقدر مع ذلك انتفاء سائر العلة فراجع الى غرضنا ❁ فنقول ❁ من  
 اعتقد من اهل السنة ان الله مستبد بالاختراع بلا تولد ولا يكون مخلوق الة مخلوق  
 فنقول الموت امر استبد الرب تعالى باختراعه مع الحرز فلا يجب من تقدير عدم الحرز عدم  
 الموت وهو الحق ومن اعتقد كونه الة وانضاف اليه مشاهدته صحة الجسم وعدم مهلك  
 من خارج اعتقد انه لو انتفى الحرز وليس ثم الة اخرى وجب انتفاء المعلول لان انتفاء جميع  
 العلة وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحصر العلة فيما عرف انتفائه فاذا هذه  
 المسئلة بطول النزاع فيها ولم يشعر اكثر الخاضعين فيها بمتارها فينبغي ان نطالب هذا من  
 القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى وباطال التولد وينبغي على هذا ان من قتل  
 ينبغي ان يقال انه مات باجله لان الاجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى فيه  
 موته سواء كان معه حرز رقبة او كسوف قمر او نزول مطر او لم يكن لان كل هذه عندنا  
 مقتربات وليست مؤثرات ولكن افتتان بعضها بتكرار بالعادة وبعضها لا يتكرر فاما من  
 جعل الموت سبباً طبيعياً من الفطرة وزعم ان كل مزاج فله رتبة معلومة في القوة اذا

خلبت ونفسها تبادت الى منتهى مدتها ولو فسدت على سبيل الاحترام كان ذلك استجلاً  
بالإضافة الى مقتضى طباعها والاجل عبارة عن المدة الطبيعية كما يقال الحائط مثلاً  
بقي مائة سنة بقدر احكام بنائه ويمكن ان يهدم بالفاس في الحال والاجل يعبر به عن  
مدته التي له بذاته وقوته فيلزم من ذلك ان يقال اذا هدم بالفاس لم يهدم باجله وان  
لم يتعرض له من خارج حتى انحطت اجزأؤه فيقال انهدم باجله فهذا اللفظ ينبي على  
ذلك الاصل

﴿ المسئلة الثانية ﴾ وهي المنظية فكاختلافهم في أن الايمان هل يزيد وينقص  
ام هو على رتبة واحدة وهذا الاختلاف منشأه الجهل بكون الاسم مشتركاً اعني اسم  
الايمان واذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف وهو مشترك بين ثلاثة معان اذا  
قد يعبر به عن التصديق اليقين البرهاني وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي اذا كان  
جزماً وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق ودليل اطلاقه على الاول  
ان من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فانا نحكم بانه مات مؤمناً ودليل  
اطلاقه على التصديق التقليدي ان جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله تعالى صلى  
الله عليه وسلم بمجرد احسانه اليهم وتلطفه بهم وقظهم في قوانين احواله من غير نظر في  
ادلة الواحداية ووجه دلالة المعجزة وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايمانهم وقد قال  
تعالى ( وما انت بمؤمن لنا ) اي بمصدق ولم يفرق بين تصديق وتصديق ودليل اطلاقه  
على الفعل قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني وقوله عليه السلام الايمان  
بضعة وسبعون باباً اذ انها اماطة الاذى عن الطريق فترجع الى المقصود ونقول ان اطلق  
الايمان بمعنى التصديق البرهاني لم يتصور زيادته ولا نقصانه بل اليقين ان حصل بكاله  
فلا مزيد عليه وان لم يحصل بكاله فليس ييقين وهي خطوة واحدة ولا يتصور فيها زيادة  
ونقصان الا ان يراد به زيادة وضوح اي زيادة طمانينة النفس اليه بان النفس تطمان  
الى اليقينيات النظرية في الابتداء الى حل ما فاذا تواردت الادلة على شيء واحد افاد  
بظواهر الادلة زيادة طمانينة وكل من مارس العلوم ادرك تفاوتاً في طمانينة نفسه الى  
العلم الضروري وهو العلم بان الاثنين اكثر من الواحد والى العلم يحدث العالم وان محدثه  
واحد ثم يدرك ايضاً تفرقة بين آحاد المسائل بكثرة ادلتها وقائمها فالتفاوت في طمانينة  
النفس مشاهد لكل ناظر من باطنه فاذا فسرت الزيادة به لم يمنعه ايضاً في هذا التصديق  
اما اذا اطلق بمعنى التصديق التقليدي فذلك لا سبيل الى جعد التفاوت فيه فاننا ندرك

بالمشاهدة من حال اليهودي في تصميمه على عقده ومن حال النصراني والمسلم تفاوتا حتى ان الواحد منهم لا يؤثر في نفسه وحل عقد قلبه التهويلات والقنوطات ولا التحقيقات العلمية ولا التخيلات الانفعالية والواحد منهم مع كونه جازماً في اعتقاده تكون نفسه اطوع لقبول اليقين وذلك لان الاعتقاد على القلب مثل عقدة ليس فيها انشراح وبرد يقين والعقدة تختلف في شدتها وضعفها فلا ينكر هذا التفاوت منصف وانما ينكره الذين سمعوا من العلوم والاعتقادات اساميتها ولم يدركوا من انفسهم ذوقها ولم يلاحظوا اختلاف احوالهم واحوال غيرهم فيها واما اذا اطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق فلا يخفى بطرق التفاوت الى نفس العمل وهل يتطرق بسبب المواظبة على العمل تفاوت الى نفس التصديق هذا فيه نظر وترك المداينة في مثل هذا المقام اولي والحق احق ما قيل **فأقول** ان المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طائفة النفس الى الاعتقاد التقليدي ورسوخه في النفس وهذا امر لا يعرفه الا من سبر احوال نفسه وراقبها في وقت المواظبة على الطاعة وفي وقت الفارة ولاحظ تفاوت الحال في باطنه فانه يزداد بسبب المواظبة على العمل آسنة لمعتقداته ويتأكد به طائفة اخرى حتى ان المعتقد الذي طالت منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده اعصاباً نفساً على المحاول تغييره وتشكيكه ممن لم تطل مواظبته بل العادات نقض بها فان من يعتقد الرحمة في قلبه على يتيم فان اقدم على مسخ راسه ولنقد امره صادف في قلبه عند ممارسة العمل بموجب الرحمة زيادة تأكيد في الرحمة ومن يتواضع بقلبه لغيره فاذا عمل بموجبه ساجداً له او مقبلاً يده ازداد التعظيم والتواضع في قلبه ولذلك تعبدنا بالمواظبة على افعال هي مقتضى تعظيم القلب من الركوع والسجود ليزداد بسببها تعظيم القلوب فهذه امور يحجبها المخدعون في الكلام الذين ادركوا ترتيب العلم بسامع الالفاظ ولم يدركوها بذوق النظر فهذه حقيقة هذه المسئلة ومن هذا الخبر اختلافهم في معنى الرزق (وقول) المعترلة ان ذلك مخصوص بما يملكه الانسان حتي الزموا انه لا رزق لله تعالى على البرائم قربها قالوا هو مما لم يحرم تناول فقيل لهم فالظلمة ما نوا وقد عاشوا عمرهم لم يرزقوا وقد قال اصحابنا انه عبارة عن المتنفع به كيف كان ثم هو منقسم الى حلال وحرام ثم طولوا في حد الرزق وحد النعمة وتضييع الوقت بهذا وامثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره وانه لا قيمة له فلا ينبغي ان يضيع العمر الا بالهم وبين يدي النظر امور مشكلة البحث عنها اهم من البحث عن موجب الالفاظ ومقتضى الاطلاقات ففسأل الله ان يوفقنا للاشتغال لما يعيننا

المسئلة الثالثة الفقهية ﴿ فمثل اختلافهم في ان الفاسق هل له ان يحتسب وهذا نظر فقهي فمن اين يليق بالكلام ثم بالمتنصيرات ولكننا نقول الحق ان له ان يحتسب وسبيله التدرج في التصوير وهو ان نقول هل يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كون الامر والنهي معصوماً عن الصغار والكبار جميعاً فان شرط ذلك كان خرقاً للاجماع فان عصمة الانبياء عن الكبائر انما عرفت شرعاً وعن الصغار مختلف فيها ففي وجود في الدنيا معصوم وان قلتم ان ذلك لا يشترط حتى يجوز للابن الحرير مثلاً وهو عاص به ان يمنع من الزنا وشرب الخمر فنقول وهل لشارب الخمر ان يحتسب على الكافر ويمنعه من الكفر ويقائله عليه فان قالوا لا خرفوا الاجماع اذ جنود المسلمين لم تنزل مشتملة على العصاة والمطيعين ولم يمنعوا من الغز ولا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عصر الصحابة رضي الله عنهم والتابعين فان قالوا نعم فنقول شارب الخمر هل له ان يمنع من القتل ام لا فان قيل لا قلنا فما الفرق بين هذا وبين لايس الحرير اذا منع من الخمر والزاني اذا منع من الكفر وكما ان الكبيرة فوق الصغيرة فالكبائر ابداً متفاوتة فان قالوا نعم وضبطوا ذلك بان المقدم على شيء لا يمنع من مثله ولا فيما دونه وله ان يمنع مما فوفته فهذا الحكم لا مستند له اذ الزنا فوق الشرب ولا يبعد ان يزني ويمنع من الشرب ويمنع منه بل ربما يشرب ويمنع غلاته واصحابه من الشرب ويقول ترك ذلك واجب عليكم وعلي والامر بترك المحرم واجب علي مع التارك فلي ان القرب باحد الواجبين ولم يلزمي مع ترك احدهما ترك الآخر فاذن كما يجوز ان يترك الامر بترك الشرب وهو بتركه يجوز ان يشرب ويامر بالتارك فها واجبان فلا يلزم بترك احدهما ترك الآخر ﴿ فان قيل ﴾ فيلزم على هذا امور شنيعة وهو ان يزني الرجل بامراة مكراً اياها على التمكن فان قال لها في اثناء الزنا عند كشفها وجهها باختبارها لا تكشفني وجهك فاني لست محرم لك والكشف لغير المحرم حرام وانت مكروهة على الزنا مختارة في كشف الوجه فامنعك من هذا فلا شك من ان هذه حسبة باردة شنيعة لا يصير اليها عاقل وكذلك قوله ان الواجب على شيخان العمل والامر للغير وانا اتعاطى احدهما وان تركت الثاني كقوله ان الواجب على الوضوء دون الصلاة وانا اصلي وان تركت الوضوء والمسنون في حق الصوم والتسحر وانا تسحر وان تركت الصوم وذلك محال لان التسحر للصوم والوضوء للعادة وكل واحد شرط الآخر وهو مقدم في الرتبة على المشروط فكذلك نفس المرء مقدمة على غيره فليهدب نفسه أولاً ثم غيره اما اذا اشمئ نفسه واشتغل بغيره كان ذلك



